coll. mss

PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Schweizerische theologische Zeitschrift

1922. 3259

XI. Jahrgang 1894.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Zürich-Wiedikon.

Privatdocent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 5. — für die *Schweiz.* — M. 5. — für's *Ausland.*

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich

Verlag von Aug. Frick

1894.

88442

v. 11
1894

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite	
Rud. Gsell, Das Pontifikat Adrians VI. 1522—1523	1	65
Karl Marti, Der gegenwärtige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft	21	76
Friedr. Schneeberger, Liturgisches	41	
F. Barth, Der Tod des Judas Ischarioth	108	
Rudolf Schöller, Die Unterwerfung der Christenheit durch die Kirche bis zum Ende des Mittelalters trotz des Protestes der Apostelbriefe und der Evangelien	129	
R. Schweizer, Anselmus redivivus oder Kritik und Rekonstruktion der kirchlichen Versöhnungslehre	167	193
Paul Wilh. Schmiedel, Aus der neusten Literatur über die Bibel	203	
Victor Ryssel, Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus	228	
Programm der Haager Gesellschaft	58	
Programm der Teyler'schen Gesellschaft zu Haarlem	125	
Bücherschau	60	127 187

Das Pontifikat Adrians VI. 1522—1523.

Von Rud. Gsell, Pfarrer in Zürich.

1) Literatur-Nachweis.

Ranke „Die römischen Päpste in den 4 letzten Jahrhunderten" B. I. Cap. III. *Gregorovius* „Grabdenkmäler der römischen Päpste" und „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter" B. VIII. *Brosch* „Geschichte des Kirchenstaates" *Sismondi* „Geschichte der italienischen Freistaaten" B. XV. *Daru* „Geschichte der Republik Venedig" B. IV. *Villari* „Macchiavelli und seine Zeit" B. III. *Robertson* „Geschichte der Regierung des Kaisers Karl V." B. II. *Baumgarten* „Geschichte Karl's V." B. I und II. *Roos* „Reformationsgeschichte von Veit Ludwig von Seckendorf." *Mörikofer* „Ulrich Zwingli." *Burmanus* „Hadrianus VI. sive analecta historica de Hadriano sexto." *H. Bauer* „Hadrian VI., ein Lebensbild aus dem Zeitalter der Reformation." *Constantin, Ritter v. Höfler* „Papst Adrian VI." *Nippold* „Die Reformbestrebungen Papst Hadrian's VI. und die Ursachen ihres Scheiterns" im historischen Taschenbuch 1875.

Nachdem in Raumer's historischem Taschenbuch 1875 Fr. Nippold's Abhandlung über die „Reformbestrebungen Hadrian's VI und die Ursachen ihres Scheiterns", 1876 zum ersten Mal in deutscher Sprache eine Biographie des Papstes, von Dr. H. Bauer, erschienen, beide in der Absicht, den einzigen einer Reformation aufrichtig geneigten, von evangelischer Seite aber ungerechter Weise meist mit grösster Kürze abgehandelten Papst in das verdiente Licht zu stellen, bildet die derzeit umfangreichste und eingehendste, zugleich in hohem Grade wertvolle Darstellung dieses Pontifikats das Werk Konstantin's, Ritter's v. Höfler. Derselbe hat sich um Sammlung, Sichtung und Zusammenfassung des Urkundenmaterials, mit sichtlicher Liebe zum Gegenstand, eine staunenswerte Mühe gegeben, um so trotz der verlorenen Regesten des Papstes und dem Dunkel, das immer noch über seiner Korrespondenz mit Franz I. liegt, ein möglichst zutreffendes, wenn auch natürlich die deutsche Reformation und deren Urheber unbedingt belastendes Gesamtbild Adrians und seiner Zeit zu geben. Höfler ist bekannt als äusserst fruchtbarer Geschichtsschreiber, der sich weit über Wien und Österreich hinaus eines

glänzenden Ruhmes erfreut, und wir wüssten nicht, dass sich je gegen ihn wie etwa gegen Janssen der Vorwurf erhoben, dass das römische Dogma die „Leitmuschel“ seiner Historie sei. Auch sein Adrian VI., erschienen in Wien 1880, hat von protestantischer Seite keine Kritik gefunden. Nichtsdestoweniger dürfte es sich denn doch einmal empfehlen, ihm von diesem Standpunkte aus etwas mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Die wenig schmeichelhafte Schilderung Leo X. und der von Adrian vorgefundenen Kurie, des deutschen Episkopats während der Reformationszeit etc. scheint freilich ausserordentlich für Gerechtigkeit und Unparteilichkeit zu sprechen. Allein in diesem Dunkel weiss Höfler wieder auf die scheinbar ungesuchteste Weise Lichteffekte zustande zu bringen, ähnlich dem Sonnenstrahl, wenn er durch die farbigen Scheiben einer dämmerigen römischen Kathedrale fällt. Jene scheinbare Objektivität soll ihm wohl das Recht geben, nun auch an der Reformation keinen guten Faden zu lassen. Die Inkonsequenz ist schwer zu begreifen, mit der er auf der einen Seite die Üppigkeit des leoninischen Zeitalters, der Kardinäle u. s. w. angreift, auf der andern die Pracht und Eleganz der Tafeln, die Masse und Schönheit der silbernen Gefässe, die Kostbarkeit des Weines und der Speisen bei den Festen zu Ehren der venezianischen Gesandtschaft gegenüberstellt dem Norden mit seinen „Biergelagen, seinen dogmatischen Zänkereien, den unflätigen Schimpfreden und Tischgesprächen, in die der Christus Luthers eingewickelt ward“. Mag der Gegenstand der Verachtung noch so sehr der nämliche sein bei Adrian und Luther — sie selber ist doch bei jedem wieder etwas anderes: bei Adrian der heilige Zorn eines sittenstrengen Reformators, bei Luther diejenige eines gemüt- und phantasielosen Barbaren, der kein Verständnis hatte für die Verbrüderung des göttlichen und menschlichen in der Renaissance, und für jene herrliche, allen Zeiten und allen Nationen verständliche Bibelübersetzung, wie Rafael sie darbot in dem grossen Bilderbuch der heiligen Schrift, das er in den Loggien des Vatikan aufgeschlagen. Psychologe wie Ranke und Gregorovius ist Höfler nicht und auf diesen Mangel sind vielleicht die meisten seiner Ungerechtigkeiten zurückzuführen, wenn man auch manchmal des Eindrucks sich nicht erwehren kann, sie seien recht eigentlich gesucht. Die Säkularisation des Deutschherrnordens durch den Hochmeister Markgraf Albrecht und die Erhebung des Ordenslandes zum Herzogtum Preussen ist ihm der Verrat eines nur politischen Konvenienzen folgenden Apostaten. Wir haben dagegen nichts einzuwenden; nur sollen dann John Fisher von Worchester und Thomas Morus auch nicht in der Weise als Märtyrer des katholischen Glaubens hingestellt, ihr Blut auf das Konto der Reformation geschrieben werden, wie es von

Höfler geschieht; als ob die Gründung der anglikanischen Kirche nicht auch nach Höfler nur die Rache eines Wüstlings, als ob sie überhaupt eine Reformation und nicht blos eine Trennung von Rom gewesen und als ob nicht an denselben Galgen Anhänger Luthers wie des Papstes geknüpft worden wären.

Mehr als kühn ist der Versuch des Wunders, trotz den Briefen der Dunkelmänner und deren Folgen, trotz des Schicksals eines Galilei und Giordano Bruno die katholische Kirche als die Hüterin und Förderin der Wissenschaft darzustellen, gestützt natürlich u. a. auf das famose Beispiel des Erasmus, die Reformation aber als den Anfang eines dunklen Zeitalters, als den Tod der Wissenschaft, wozu natürlich Luthers Auslassungen über die „Hure" Vernunft, sowie sein Antipelagianismus herhalten müssen.

Dann wieder klingt durch H.'s Zeilen die Entrüstung, dass man in der Schweiz auch in Sachen des Gewissens auf Grundlage der Stimmenmehrheit vorwärts schritt und die Minderheit zwang, das Gesetz der Mehrheit anzunehmen. (Nach Vulliemin „Gesch. d. schweiz. Eidgen.) Aber die Übung der Kirche, von der man's doch wohl gelernt? der 8 Konzilien, von dem zu Nicäa bis zu dem von Konstanz und dem letzten lateranensischen, deren Beschlüsse Adrian selber beschwören musste? das Wormser Edikt, dessen wenig tatkräftige Durchführung H. beklagt? Wir möchten selbst fragen: weiss denn H., der Entdecker und Ausleger von so und so viel vor ihm unbekannten oder kaum beachteten Urkunden und Aktenstücke, nichts von dem merkwürdigen, aber weniger ehrlichen Zustandekommen des Vatikanums von 1870? Aber natürlich: quod licet Jovi, non licet bovi!

Geradezu ein Hohn auf jede unbefangene Geschichtsschreibung ist die Behandlung der schweiz. Reformation in H.'s „Adrian VI." Während er sich nicht versagen kann, Dr. Jakob Bächtold als Herausgeber Niklaus Manuels geographische Irrtümer und Verrechnungen bezüglich der Zeit nachzuweisen — ganz abgesehen von Bächtold's Unterfangen, in seinem Helden unerbittliche Wahrheit, sittliches Pathos und kernhafte Beredtsamkeit zu finden —, hütet sich H. bezüglich der Zürcher Disputationen nicht vor tatsächlichen Entstellungen, zitirt zweimal, nämlich für die Briefe Adrians an Zwingli und Franz Zingg, Bullingers Reformationsgeschichte und benützt im übrigen als Haupt- und fast wohl einzige Quelle (neben dem auch sonst nicht immer zuverlässigen Salat im Archiv für schweiz. Reformationsgeschichte) „die Zürcher Wiedertäufer" von Egli, aus dem er sich sorgfältig alle hier angeführten Klagen über die evangelischen Prädikanten und namentlich sämtliche Stimmen der Wiedertäufer sammelt, um sie gegen Zwingli und dessen Werk ins Feld zu führen. Zwingli's

Ende, Vierteilung und Verbrennung der Leiche bleibt auch für H. nur der Ausgleich mit seinem Leben; das Zeugnis Hans Schönbrunners kennt der Historiker wieder nicht. Eine wirkliche Darstellung des Zusammenhangs der Dinge, die er hier doch über Adrian hinaus bis zur Schlacht bei Kappel verfolgt, vermisst man durchaus und an Mörikofer und dessen Zitatenschatz geht der Sammler und Sichter aller Quellen, Zeugnisse, Geschichtswerke stumm und still vorüber. Auch für Höfler bleibt doch das Dogma die oberste Richtschnur seiner Geschichtsschreibung und sein Unterschied von Janssen nur der, dass dieser zuerst Römling, dann Geschichtsschreiber, Höfler Geschichtsforscher, nur eben auch Römling ist.

* * *

2. Wahl Adrians VI.

Am 1. Dez. 1522 war Leo X. gestorben. Sic transit gloria mundi. Wie einst Bonifatius VIII., rief man auch ihm nach: „wie ein Fuchs kamst du auf den Tron, wie ein Löwe hast du regiert, wie ein Hund bist du gestorben", und wer sich im Glanz seines Hofes gesonnt, mochte staunend sehen, auf welchen Füssen der glänzende Hofstaat geruht. Über ½ Million Dukaten Einkommen und die schamlose Geldmacherei, die er betrieben, hatte ihn vor Schulden nicht gerettet; auf 850,000 Dukaten beliefen sich die anerkannten, auf vielleicht weitere 300,000 die ungekannten. Die Juwelen, die kostbaren flandrischen Tapeten, selbst das Silbergeschirr des päpstlichen Hofhalts waren versetzt, zahllose Personen ruinirt; die Bank Strozzi drohte zu fallen. Kein Wunder, wenn auf die Kunde von seinem Hinschied alles in den Vatikan stürmte, Kardinäle, Verwandte, die eigene Schwester Lukretia, um durch Plünderung sich so weit möglichst bezahlt zu machen und andern zuvorzukommen. So ausgeleert war nach dem Bericht des venetianischen Gesandten Luigi Gradenigo die apostolische Kammer, dass man für den glänzendsten der Päpste nicht einmal die Leichenkerzen bezahlen konnte; man musste sich derer bedienen, die man für die Exequien des kurz zuvor verstorbenen Kardinals Riario gebraucht hatte. Ein grösserer Gegensatz lässt sich kaum denken als der einstige prachtvolle Einzug in Rom, das glanz- und kunstvolle Pontifikat und dies himmeltraurige Ende mit der Plünderung des Palastes durch die eigenen Verwandten.

Am 28. Dez. bezogen 39 Kardinäle das Conclave, 18 davon und drüben in London noch der englische Kanzler Wolsey, Kardinal

von York[1]), mit der bestimmten Zuversicht, selber Papst zu werden. An Machinationen und Praktiken aller Art fehlte es nicht. Kein Funke von Gewissenhaftigkeit und Schonung. Versprechen wurden nicht gehalten, Eide gebrochen. „Hier", schrieb Manuel an den Kaiser, „ist alles auf Habsucht und Lüge gegründet. Die Hölle selbst kann nicht so viel Hass und so viele Teufel bergen, als es unter diesen Kardinälen gibt." Man behauptete, dass eher ein Handgemenge als eine Wahl in Aussicht stehe, bis endlich Kardinal Giulio Medici, einsehend, dass seine Stunde noch nicht gekommen, den abwesenden Kardinal von Tortosa vorschlug, der ja bereits 65 (63) Jahre alt und nach allgemeinem Urteil ein heiliger Mann sei. Der Vorschlag konnte als blosses Wahlmanöver angesehen werden; aber das entscheidende Wort war gesprochen. Der Kardinal von Gaëta trat für den Abwesenden ein und lobte seine Tugenden, Colonna folgte, Jakobazzo, Ivrea. Vergebens schrie Orsini sein „pecoroni", „Schafsköpfe" in die Versammlung — die Stimmen mehrten sich, nnd ehe noch den Wahlherren die Besinnung gekommen, was sie getan, dass ein „Barbar", ein von Rom sogar abwesender Kardinal, für den niemand eine Verpflichtung und von dem keiner eine Gunst zu erwarten hatte, gewählt worden, öffnete sich das kleine Fenster, aus dem der Ruf „papam habemus" zu geschehen pflegte; ein Kreuz erschien und mit leiser Stimme verkündete Kardinal Cornelius Cornaro die Wahl Adrians, Kardinals von Tortosa. Es war am 9. Januar 1522 um die 13. Stunde. (Conclave Hadriani VI. bei Burmann pag. 149.)

Als das unerhörte Tatsache geworden war, überfiel das ganze Conclave ein panischer Schrecken. Ihre schamlose Beschämung zu verschleiern, redeten die Kardinäle von einer Eingebung des heiligen Geistes, wozu Guicciardini malitiös bemerkt, ob denn der hl. Geist, welcher reine Herzen liebt, sich nicht vielmehr geweigert hätte, in solch ehrgeizige und von schnöder Wohllust befleckte Seelen einzukehren. Die Kardinäle selber empfing bei'm Heraustreten ein

[1]) Ihm hatte Karl V. schon vor Leo's Tod die bestimmte Zusicherung gegeben, bei der nächsten Sedisvakanz alles für seine Erhebung zu tun, noch am 28. Dez. diese Versicherung erneuert, am 30. in eben diesem Sinn an seinen Botschafter Don Juan Manuel geschrieben. Wenn es ihn fallen liess, so geschah es wohl in der Überzeugung von der Aussichtslosigkeit aller diesbez. Schritte, da Wolsey es nur auf 7 Stimmen brachte. Dass aber Adrians Erhebung das Werk des Kaisers gewesen, wie nach weit verbreiteter Ansicht auch noch Robertson meint, oder geradezu von Anfang an der kaiserlichen Partei vorgeschrieben worden, wie Robertson's Commentator Remer bemerkt, dürfte schwer zu erhärten sein und vielmehr feststehen, dass Karl von dem Ausgang des Conclaves selber überrascht worden.

Geheul, ein Schreien und Pfeifen, das man sich nicht ärger vorstellen konnte[1]). Auf Häusern stand „Roma est locanda". So war in Rom die Stimmung über die Wahl eines Papstes, den Apostel und Heilige nach so vielen Papstkönigen als einen würdigen Nachfolger Petri würden geehrt haben.

* * *

3. Die Persönlichkeit Adrians.

Schauen wir uns seine Vorgeschichte und seinen Charakter etwas genauer an! Ein Flamländer niedriger Abkunft, Sohn des Schiffszimmermanns Floriss Boyens Dedel (wenn der Familienname überhaupt feststeht) aus Utrecht, war Adrian ebendort am 2. März 1459 geboren. Von einer frommen, streng katholischen Mutter für die Kirche bestimmt, wurde er nach Delft, später nach Zwoll oder Deventer (?) gebracht, bezog 17jährig die Universität Löwen und zeichnete sich früh ebenso durch Fleiss und Pietät aus wie durch den Reichtum seiner Kenntnisse in den verschiedensten Wissenschaften, in seiner Richtung den niederländischen Mystikern, den Brüdern des gemeinsamen Lebens, Gerhard Grote, Thomas von Kempen, Johann Wesel etc. sich mehr nähernd als den Humanisten. 1488 begann er seine öffentliche Wirksamkeit als Lehrer der Philosophie in Löwen, erwarb 1491 den Doktorgrad und durch die Gunst der Regentin von Flandern, Margaretha von Burgund, die Pfründe Göckersee[2]) in Seeland, ein Kanonikat in Löwen und wurde Kanzler der dortigen Universität, geistliches Orakel und allgemeiner Ratgeber auch in politischen Angelegenheiten. Aus dieser Zeit seiner akademischen Wirksamkeit stammen auch seine Hauptwerke „In quartum sententiarum (librum) Petri Lombardi", hervorragend durch *die scharfen Aeusserungen über die Gränzen der Papstgewalt und die rückhaltlose Verwerfung der päpstlichen Unfehlbarkeit*, sowie seine „Questiones quodlibeticae", daneben zahlreiche Dissertationen etc. (Einen kurzen Auszug aus gen. Werken gibt Bauer a. a. O. pag. 8 ff). Vom Kardinal de S. Croce, Bernardino Carvajal, dem Papst Julius II. warm empfohlen, ward Adrian, ehe eine Berufung nach Rom erfolgte, vom Kaiser Maximilian neben Wilhelm von Croy, Freiherr von Chièvres, zum Lehrer seines Enkels,

[1]) Jovius Vita Ardriani VI. b. Burmann. Vergl. ebendort unter den Elogia pag. 430 ff. das gemeine Spottgedicht Berni's „Capitulo contro Papa Adriano."

[2]) So Höfler; Burmann Göderzee in einer Note zu Jovius, Goerrée in einer Anmerkung zu Moringus.

nachmaligen Kaisers Karl berufen, dem er wohl eine streng katholische Gesinnung, aber wenig Verständnis des Lateinischen beibrachte. Seit 1515, in welchem Jahr er mit einer heiklen diplomatischen Mission (Vertretung der Rechte Karls gegenüber den Absichten des Grossvaters auf Enterbung) bei Ferdinand von Arragonien betraut worden, weilte er, nachdem er die Angelegenheit mit Takt und Geschick gelöst, den Grossvater mit dem Enkel versöhnt hatte, in Spanien, ward zum Dank für seine Dienste Bischof von Tortosa, Kardinal, Grossinquisitor — der dunkelste Fleck auf seinem Leben, da unter ihm 20—30,000 Unglückliche verurteilt wurden und ihm das traurige Verdienst gebührt, die Inquisition auch auf Portorico errichtet zu haben — nach der Kaiserwahl Karl's und während dessen Abwesenheit in Deutschland Regent von Spanien, als welcher er sich im Aufstand der Comuneros einen bleibenden geachteten Namen erworben hat.

Seine Berufung zum Pontifex erfuhr Adrian — den Namen behielt er bei — zu Vittoria in Biscaya, mehr erschreckt als froh, und wie s. Z. bei der Ernennung zum Kardinal ohne eine Miene zu verziehen. Er war und blieb der strenge Mönch, Herr seiner selbst in jedem Augenblick, auch als er endlich nach 8 Monaten, in welchem Zeitraum der Kirchenstaat aus Rand und Band zu gehen drohte, am 29. August 1522 in Rom einzog, erschreckt ob dem heidnischen Glanz der Stadt, ob dem in Müssiggang versklavten Pöbel, den Schwärmen gieriger Kurialen, der hochmütigen, lasterhaften Prälatenkaste. Ohne jeden Prunk wurde er am 30. August auf den Stufen des St. Peter gekrönt. Mit Widerwillen nahm er Wohnung im Vatikan; am liebsten würde er in einem Kloster oder einem Bürgerhause gewohnt haben. Ihm erschien der schönste Palast der Welt als der Sitz eines neuen Heidentum. Auf jedem Schritt begegneten ihm abstossende Erinnerungen an die Borgia, Rovere, Medici, seufzte er mit S. Bernhard: „Hier bist du der Nachfolger Konstantins, nicht S. Peters.“ So blieb denn auch sein Leben, wie es in seiner Heimat gewesen war, das eines Heiligen. Dieser Papst, berichteten die Venetianer, erhebt sich lange vor Tagesanbruch; er betet, geht dann wieder schlafen bis zur Morgenröthe, celebrirt die Messe und bleibt noch mehrere Stunden im Gebet; später lässt er die Messe von seinem Kaplan lesen; dann gibt er die Audienzen. Er will jeden Tag viel studiren, nicht blos lesen, sondern schreiben und verfassen; das lenkt ihn von seinen Amtsgeschäften ab. Für seinen Tisch gibt er täglich einen Dukaten aus, den er abends mit eigener Hand aus der Tasche zieht und dem Kammerdiener mit den Worten reicht: „Das ist für morgen“. Es kocht für ihn und besorgt Wäsche und Bett, eine Frau, die er aus seiner Heimat mitgebracht hat.

Damit stand er freilich in einer Welt, die ihn nicht verstehen konnte. Pasquino hatte denn auch fortwährend über ihn zu spotten und statt nach Art der Römer darüber zu lachen, ärgerte er sich so sehr, dass er eines Tages die Statue wollte in den Tiber werfen lassen. Der Herzog von Sessa rettete den berühmten Torso mit der Bemerkung, dass Pasquino deswegen doch fortfahren würde, denn er könne, wie die Frösche, auch unter dem Wasser reden. Und wie Adrian selber, so stand man auch seinen Vertrauten feindlich gegenüber:

„Was für ein Hofstaat! welche Menschensorte!
Heisst das Gesellschaft? das galante Damen?
Kopisch und Winkl, Görtz und Trinkeforte —
Man macht den Hunden bang mit solchen Namen[1])",

spottete Berni.

Zu den Tugenden, in deren Ruf Adrian stand, die man ihm aber in Rom so wenig verzeihen konnte, wie in Athen dem Aristides seine Gerechtigkeit, gehörte nicht weniger seine unbedingte Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, eine skrupulöse Gewissenhaftigkeit, die auch in der Vergebung von Benefizien nie darauf ausging, durch Liberalität sich beliebt zu machen, sondern stets wissen wollte, wem etwas anvertraut wurde und darum auch unzählige Erwartungen täuschte, sowie eine seltene Gerechtigkeitsliebe, die auch nicht den kleinsten Schein der Ungerechtigkeit aufkommen lassen wollte. Sie hat ihr historisches Denkmal gefunden in der Instruktion an Chieregato zum Nürnberger Reichstag. Die Katholiken konnten sie ihm nicht verzeihen und Höfler, der sie sonst unbedingt rühmt, findet sie den Protestanten gegenüber, die ihrer nicht würdig waren, auch allzu pedantisch. Sie hat Adrian auch gehindert, wie sein Vorgänger Leo X. oder sein Nachfolger Clemens VII., in den politischen Händeln der Zeit sofort Stellung zu nehmen, bis der Lauf der Dinge ihn der Liga gegen Franz I. zuführte, wurde aber wohl eher für Taktlosigkeit und Unbeholfenheit ausgelegt. Dies um so mehr, als er auf ihm vorgelegte Fragen und Entscheide selten sofort einzugehen pflegte, sondern dieselben mit einem gelassenen „videbimus" beschied, das im Munde dieses Papstes etwas ganz anderes zu bedeuten schien als das liebenswürdige „vedremo" Leo's X. Rom, den Kardinälen, den Italienern, den Diplomaten, voran Manuel, dem Botschafter Karl's V., trat er allerdings mit unbedingtem

[1]) Uebersetzung von Th. Heyse nach Berni „Capitulo, etc.":

„Ecco che personaggi, ecco che Corte,
Che brigate, galanti cortigiane,
Copis, Vincl, Corizio e Trincheforte!
Nomi da fase isbigottire un cane."

Misstrauen entgegen, wofür er selber wieder Misstrauen erntete und wie dies Misstrauen ihn nicht bewahrte vor einem Netz italienischer und spanischer Intriguen, mochte es recht eigentlich zur Furcht werden und jene zögernde Politik zur Folge haben, die ihm vor allem und zwar in dem Masse zum Vorwurf gemacht wurde, dass man ihm, trotzdem er sein bestmögliches getan, selbst den Fall von Rhodus zur Last legte.

Ihn ohne weiteres als den „grämlichen Professor aus Löwen" zu charakterisiren, wie es Gregorovius in den „Grabdenkmälern der römischen Päpste" tut, dürfte doch zu weitgehend sein. Gregorovius selber hat denn auch in der „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter" ein etwas anderes Bild des Papstes entworfen. E. Ranke leitet die kurze Schilderung seines Pontifikats mit den Worten ein: „einen würdigern Mann hatte die Wahl schon lange nicht getroffen". Er wäre zu anderer Zeit eine Zierde des römischen Stuhles gewesen und charakterisirt ihn wohl am besten sein Ausspruch, den er als Kardinal getan und den ihn nachmals Enkefort [1]) auf sein Grabmal gesetzt:

Proh Dolor! Quantum refert in Quae
Tempora Vel Optimi Cujusque Virtus Incidat!

* * *

4. Die allgemeine Weltlage.

Adrian musste im Kampf mit geschichtlichen Notwendigkeiten erliegen — „eine tragische Gestalt, wie es etwa Philoktet ist, mehr allerdings durch Leiden als durch Taten imponirend, eine der am meisten tragischen des Papsttums überhaupt." Es war aber auch ein Erbe, das er angetreten! Das glänzende leoninische Zeitalter hatte seine düstern Schattenseiten gehabt, nur zu bekannt aus der Geschichte der Reformation. Eine durchaus blos receptive Natur, ohne eigenen Impuls und schöpferische Ideen, ein Epikuräer, dem jedes Verständnis für die Religion und die Aufgaben der Kirche abging, war Leo seine Stellung nur das Mittel des Genusses gewesen, dem er sich rückhaltlos hingab, und bezeichnend eine Aeusserung, die er nach seiner Wahl getan, „geniessen wir das Papsttum, das uns Gott gegeben!" Als Herr von Florenz und Kirchenstaat und Haupt der katholischen Welt der reichste Fürst nicht blos Italiens, hatten doch all seine Einkünfte nicht genügt. Der Bau der Peterskirche, den er doch weniger gefördert als sein Vorgänger, musste den Vor-

[1]) Einer der wenigen, die sein Vertrauen besassen. Ueber sein Leben Nippold a. a. O. pag. 243 f.

wand geben für den schamlosen Ablasshandel; keine Stellung mehr, die nicht um Geld gekauft werden musste. Aus dem ehrwürdigen Tempel der Kirche hatte herrsch- und genusssüchtige Gier der Priester allmälig ein europäisches Wechselhaus gemacht, einen Krammarkt von Gnadenbullen, Indulgenzen und Objekten des Aberglaubens. Erasmus, der sich's zwar am Hof der Kardinäle wohl sein liess, staunte über die Religion, in der nichts mehr unverfälscht geblieben und welche die christliche Hülle so ganz abgeworfen hatte, dass Gott wieder Jupiter hiess, der Himmel Olymp, die Heiligen Götter (Dii und Deae) und dass es einen Papst nicht einmal mehr erschreckte, als ihn einst am Charfreitag ein Prediger mit Zeus, Christus aber mit Decius oder Curtius verglich. Und wollte man erst die grenzenlosen Laster der römischen Gesellschaft schildern, den Schleier heben von den Mysterien des Priestertums! Die Sittenfäulnis eines Zeitalters, wo eins der besten Produkte der Poesie den Namen Syphilis trug, ist bekannt genug. Wohl wurden die klassischen Laster Griechenlands und des Orients nicht erst durch die Renaissanse importirt. Aber zum mindesten hat dieselbe keine Sanirung zur Folge gehabt, hat im Gegenteil alles noch mit dem Zauber klassischer Bildung umgeben, und wenn auch im Sumpf wieder ein reiches geistiges Leben blühte, so war es doch viel zu teuer erkauft um den Preis des Christentums, der reinen Menschlichkeit, der Gewissensfreiheit der Nationen. Es hätte diese „schöne" und doch in ihren Fundamenten so faule Welt auch ohne die Reformation über kurz oder lang zusammenbrechen, sich in sich selbst verzehren müssen. Ja, der italienische Humanismus war auch schon an verschiedenen Punkten von seiner Höhe heruntergestiegen, ehe Luther auch nur seine Thesen in Wittenberg anschlug. Den tiefern sittlichen Ernst des Nordens musste diese Welt abstossen trotz all ihrem Glanz und am Masstab jenes Wortes gemessen, „an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen", dem heiligen Zorn eines Luther als Satanswerk erscheinen. Es ist zwar darum nicht blos das ästhetische Interesse, sondern der billige Akt der Gerechtigkeit, wenn Gregorovius neben der Zuchtlosigkeit des Zeitalters auch die liberale Menschlichkeit nicht vergessen wissen will, aber nichts als absichtliche Entstellung, wenn Höfler die reiche Blütensaat des Humanismus im theologischen Hass der Glaubensspaltung erstickt werden lässt. Es galt eben auch hier „die Axt ist schon dem Baum an die Wurzel gelegt und welcher Baum nicht gute Frucht bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen"; wenn geistliche Tugenden, gepaart mit Wissen und Verstand, für die Stellung eines Papstes nicht mehr ausreichten, wenn nur noch glänzende Herrscher oder verschlagene Staatsmänner als grosse Päpste erscheinen konnten, musste es doch wohl schon weit gekommen sein.

Sah sich so Adrian in genannter Beziehung einem Augiasstall gegenüber, dessen Reinigung fast übermenschliche Kräfte und ein längeres Leben forderte, als es ihm noch beschieden sein konnte, so war auch nach anderer Richtung hin die Lage jedes neuen Papstes nichts weniger als beneidenswert. Erbe der gewaltigen Schuldenlast Leo's, die auf Jahre hinaus die weiseste Beschränkung und Sparsamkeit forderte, im eigenen Patrimonium überall mit Abfall umgeben und bedroht, da nach Leo's Tode vertriebene Dynastengeschlechter sich allenthalben regten und die im Namen und Interesse der Kirche aufgestellten Ordnungen umstürzten, die provisorische Regierung absichtlich oder unabsichtlich die Unordnung auf den höchsten Grad gebracht hatte, die Anarchie in und um Rom herrlich blühte und zu guter Letzt auch noch die Pest zu wüten begann, sollte der neue Papst überall seine Augen, hundert Arme zugleich und eine stets gefüllte Börse haben. Im Norden leuchtete das Feuer der Reformation, von Wissenschaft, Presse, Aufklärung, Kritik und Macht der öffentlichen Meinung, von kirchlichen und nationalen Bedürfnissen mit unbesiegbaren Mitteln ausgerüstet, vom genusssüchtigen Mediceer in seiner Tragweite und seinen Folgen absolut nicht erkannt und bei verkehrten Versuchen, es zu löschen, von Tag zu Tag gewaltiger aufflammend. Der Bannbulle hatte Luther mit deren Verbrennung geantwortet; gegen die Reichsacht schützte ihn sein Kurfürst und die wenigsten Stände waren gewillt, sie überhaupt auszuführen. Leo's Nachfolger hasste Luther viel intensiver als jener, weil Luther ihm nicht blos der Ruhestörer, sondern der Ketzer war; und doch sah er ein, dass die Ursachen der Ketzerei nicht in einem einzelnen Menschen, sondern in der ganzen Verfassung der Kirche, in dem Missbrauch der geistlichen Gewalt begründet waren und eine Niederwerfung von so viel unberechenbaren Faktoren abhängig und darum mehr als fraglich machten.

Dann sah sich Adrian in den grossen Gegensatz zwischen Karl V. und Franz I. hineingestellt, der auch einer minder friedfertigen Natur zu denken gegeben hätte. Zog ihn zu jenem Nationalität und Dankbarkeit, so knüpften sich an diesen die finanziellen Interessen der Kirche. Die Schweizer waren am 27. April 1522 von Frunsberg bei Bicocca geschlagen, Genua am 30. Mai erobert und zwei Tage hindurch geplündert worden, wofür Adrian die auf der Durchreise von Spanien her von ihm erbetene Absolution verweigerte; die französische Armee zog sich im Juli aus Italien zurück; den Franzosen blieben nur die Vesten von Mailand und Cremona. Franz sann auf Rache und Wiedererwerb des Verlorenen, so weit ihm Jagd und Weiber dazu Zeit liessen, Karl auf Befestigung seiner Stellung in Italien und Arragon, auf völlige Niederwerfung des

Gegners, wozu ihm das Bündnis mit England helfen, dieses selber durch Beitritt von Venedig, Papst etc. zu einer grossen Liga der westeuropäischen Staaten sich gestalten, die Bewilligung aller möglichen kirchlichen Privilegien, sowohl inbetreff Spaniens als Flandern's und Burgunds dem Kaiser die für die Kriege nötigen Mittel an die Hand geben, ihn zugleich von Heinrich VIII. unabhängig machen sollten. An Frieden dachte man hier wie dort nicht, dieweil Italien unter dem Druck der Kriege und der beständigen Ungewissheit schwer zu leiden hatte, die Türkengefahr, dank auch den traurigen Zuständen Ungarns, immer näher rückte, zumal da mit dem Fall von Belgrad am 29. August 1521 bereits das eine Bollwerk gefallen war, der Weg auf Wien Soliman geradezu offen stand und gewaltige Rüstungen in Konstantinopel einen Hauptstreich ankündigten, der, wie sich bald zeigen sollte, dem andern Bollwerk im Süden, Rhodus, galt. War dieses einmal in den Händen der Osmanen, so stand auch der Süden, Sizilien, Italien, Rom, einer Invasion offen. Aber selbst diese Gefahr rief die erbitterten Gegner nicht zum Frieden.

So fand denn Adrian riesige Aufgaben vor: er sollte Italien den Frieden geben, die Grossmächte versöhnen, den Kreuzzug gegen den Halbmond zustande bringen, die Ketzerei in Deutschland und der Schweiz bezwingen und der Kirche die rettende Reform geben. Sehen wir nun, wie und mit welchem Erfolg er die Aufgaben zu lösen suchte, indem wir in folgendem Adrians Stellung zur Reformation, dann seine Politik ins Auge fassen.

* * *

5. Papst und Reformation.

Klarer wohl als irgend einer seiner Vorgänger hat der Professor von Löwen die Notwendigkeit einer Reformation erkannt, aufrichtiger, wahrer, ehrlicher als irgend ein anderer jedenfalls auch die Wurzel des Übels in den unerträglichen Missständen der Kurie selber durchschaut; sein Verdienst aber bleibt es vor allem, dass er auch Hand an die Wurzel gelegt und entschlossen war, schonungs- und rücksichtslos die Reform der Kurie zu betreiben, dabei selber mit dem Beispiel asketischen Ernstes und Strenge voranzugehen und wenn jene gelungen, auch die Reformation der Glieder an die Hand zu nehmen, vom Zentrum nach der Peripherie zu gelangen.

Wessen sich die Kurie, vom Hofstaat der Kardinäle bis hinunter zu all den Schmarotzern, Stellenjägern, Courtisanen etc. von ihm zu versehen hatte, darüber konnte schon nach seinen ersten Verfügungen von Spanien aus kein Zweifel walten. Tatsächlich hätten auch die Conclavisten die Wahl, die sie selber überrascht,

am liebsten wieder rückgängig gemacht und Freude waltete also nicht, als er am 29. August 1522 seinen Einzug in Rom hielt. Adrian stand im Vatikan, die Sparbüchse in der Hand. Die Pracht und Herrlichkeit der Tage Leo's hörte auf, die Musik verstummte, die glänzenden Mahlzeiten, belebt durch Gesang und Instrumentalmusik, verschwanden; Ernst und Stille, Würde und Pflichtgefühl sollten herrschen in den Räumen, in welchen sich bisher schöne Frauen, ämtersuchende Prälaten, der kunstsinnige und lebenslustige Hofstaat des Mediceers bewegt hatten. Die Dienerschaft, die Adrian vorgefunden, wurde erbarmungslos dezimirt. Als die Stallknechte sich seiner Gnade empfahlen, fragte er, wie viele ihrer Leo gehabt; auf die Antwort: hundert, bekreuzte er sich: vier seien genug; weil es sich indessen ziemе, dass ein Papst deren mehr habe als die Kardinäle, behielt er zwölf. Nach allen Windrichtungen zerstoben sie, die Künstler und Dichter, die Gelehrten und Schönredner, die Sänger und Musiker, die Reitknechte und Stallmeister, die Hofnarren und betitelten Schmarotzer, die an der Kurie ihr Brod gefunden hatten und trugen über ganz Italien die Nachricht von des Papstes Knauserei. Statt den Ragouts, Saucissons und andern gewählten Leckereien Leo's waren Kalbfleisch, Rindfleisch oder Hühner das ganze stehende Menu.

Ein ähnliches forderte Adrian nun aber, wenn auch vielleicht in etwas schroffem Vorgehen, auch von seiner Umgebung, den Kardinälen. Das Konsistorium vom 1. September 1522 leitete die Reform ein. Die Anrede, mit der Adrian dasselbe eröffnete, klang nicht gerade erfreulich. Nachdem er seine Absicht ausgesprochen, den allgemeinen Feind zu bekämpfen, erwähnte er, wie die römischen Laster sprichwörtlich geworden, dass diejenigen, die sie nicht begingen, sie keineswegs verachteten und dass diese Laster, wenn auch nicht immer bei den Kardinälen unmittelbar vorhanden, sich doch in deren Palästen fänden. Vollends beschämend aber war die furchtbare Anklage, man verkaufe die Gerechtigkeit am päpstlichen Gerichtshof, der Rota. So forderte er denn die Kardinäle auf, sich zur Reform der Gerechtigkeit und Sitten zu vereinigen, ihm in der Unterstützung des Königs von Ungarn und der Johanniter in Rhodus beizustehen, und, da die derzeitige Lage des durch Schuldenlast und Kriege der Fürsten heruntergekommenen römischen Stuhles ihm weitreichende persönliche Hülfe unmöglich mache, ihm Mittel und Wege anzugeben, um Geld aufzutreiben und der Not des Augenblicks abzuhelfen. Er legte ihnen das für sie entsetzliche Ansinnen vor, sich mit 6000 Dukaten Einkünften zu begnügen; er behandelte seine „Brüder und Freunde" indertat wie ein Abt seine Mönche. Jedenfalls wussten die Kardinäle, als sie das Konsistorium verliessen, sehr genau, wo

sie daran waren, und das Umsichgreifen der Pest mochte manchem ein gar nicht so unerwünschter Vorwand sein, sich aus der Stadt zu entfernen.

Adrian war nicht unvorbereitet nach Rom gekommen; er handelte nach einem festen Plan. Ernste Männer wie Egidius von Viterbo, Caraffa, Giberti, Chieregato hatten die Notwendigkeit einer Reform nicht weniger erkannt und der päpstliche Plan beruhte im wesentlichen auf einem Promemoria des Fra Egidio (des bekannten Canisius, General des Augustinerordens), indem dieser dem Papst eine so umfassende Darstellung des Zustandes der römischen Kirche und dessen, was zu bessern war und wie es gebessert werden könne, zustellte, dass Adrian es als sein Programm anzunehmen und als Grundlage seines Regierungssystemes zu verwenden im Falle war. Höfler hat für die Schrift, die 300 Jahre lang ungekannt und ungenützt in der Ludovica Maximilianea lag, den Autor ausfindig gemacht und ihre eminente geschichtliche Bedeutung konstatirt. Sie besprach[1]) die Notwendigkeit der Beschränkung der absoluten Gewalt des Papstes, die Cumulation von Pfründen, Ämtern und Würden, der entgegengetreten, die Commenden, die verboten werden müssten, die Beschränkung der Vollmachten der Datare, die Reservation der Benefizien und deren Aufhebung, vor allem auch die Rücksicht auf Würdigkeit der Petenten und Kandidaten bei Verleihung von Pfründen, verweilte dann bei dem Missbrauch des Ablasses, der die ordentliche Jurisdiktion der Bischöfe untergrabe und eine masslose Lust, zu sündigen, erzeuge, wandte sich der absolut notwendigen Regelung des Gerichts- und Verwaltungswesens und endlich der Untersuchung der Gründe zu, warum der römische Stuhl gar so mit Schulden belastet und um seine Einkünfte gekommen sei. Bezeichnete die Schrift als solche Gründe, die von Leo für Geld geschaffenen neuen Ämter, deren Einkünfte auf die Kirche angewiesen wurden, so empfahl sich für sie bei der Unmöglichkeit sofortiger Abschaffung solcher Ämter die Einsetzung einer Finanzkommission zur Untersuchung aller Einkünfte und Ausgaben unter Leo X. und der *allmälige* Einzug dieser Ämter. Die Not, die Leo über den römischen Stuhl gebracht, war so gross, dass auch dies Promemoria Egidio's die Einziehung der ersten Jahresrente aller vakanten Pfründen, ein subsidium caritativum aus allen Teilen der Welt und anderes mehr, Mittel, welche nur in der absoluten Gewalt der Päpste ihre Begründung fanden, in Vorschlag bringen musste.

[1]) Der vollständige Titel dieses Promemoria lautet: *Fr. Aegidii Viterb. ord. Heremit. S. Augustini, tit. S. Matth. Evang. Presb. Card. promemoria ad Hadrianum P. VI. de depravato statu R. Ecclesiae et quomodo reformari possit atque debeat.* Ausführlicherer Inhalt bei H. Bauer a. a. O. p. 75 ff. und Höfler a. a. O. p. 210ff.

So ging denn Adrian, wie gesagt, im wesentlichen gerade nach diesem Plane, daran, Simon Magus aus seinem eingewohnten Sitz zu vertreiben. Eine der stärksten Massregeln zur Reform der Kurie ergriff er 9. Dezember 1522, als er mit einem Schlage alle Expektanzen auf Benefizien kassirte und sich daran machte, alle unter Leo X. gekauften Ämter zu kassiren, sowie den Kardinälen ihre weitgehenden Privilegien zu nehmen, Dinge, die eigentlich schon das Vatikankonzil unter Leo X. beschlossen hatte, aber ohne dass man bisher weiter als bis zum Entschluss gekommen wäre.

Der Papst beriet sich ferner mit Giampietro Caraffa (nachmals Paul IV.) und Marcello von Gaëta (Cajetan) über Einschränkung des Ablasswesens, sowohl was die Vollmachten an die Franziskaner betrifft, als die Ablassverkündigung für die St. Peterskirche, stiess aber hier, wie dann bei der Behandlung der Ehedispense auf sehr geteilte Ansichten, hinter denen natürlich auch der interessirte Widerstand sich barg. Hatte Adrian die schon lange von Luther in seinem Kommentar zum 4. Buch des Petrus Lombardus über die Sakramente vorgetragene Auffassung vom Ablass, wenig modifizirt, geltend gemacht, wonach derselbe nur ein Erlass der Kirchenstrafen, sein Wert von demjenigen der gleichzeitigen Bussübung abhängt und je nach der vollkommenen oder unvollkommenen Leistung derselben vollständig oder nur teilweise eintritt, die rechte innere Verfassng also die Hauptsache ist und die Gnadenschätze der Kirche nicht vergeudet werden dürfen, so war es Cajetan und damit den Kurialisten überhaupt vielmehr um Stärkung des Unfugs, weil in ihrem Interesse, zu tun und Cajetans Rede zugleich ein trauriger Beleg dafür, wie es mit der Wahrheitsliebe der höchsten kirchlichen Würdenträger bestellt ist. Der vortreffliche Theologe erklärt (Nippold pag. 280), im Grunde selbst Adrians Anschauungen zu teilen, aber sie um ihrer praktischen Konsequenzen willen in seinen Schriften so zu behandeln, dass nur die unterrichtetsten Menschen den eigentlichen Sinn aus seinen Worten hätten entwirren können. Denn wenn diese Lehre mit gerichtlicher Autorität einmal bekannt gemacht werde, so liefe man Gefahr, die Gelehrten möchten daraus auch den Schluss ziehen, dass die Lossprechung des Papstes nichts helfe, sondern dass die ganze Wirkung des Ablasses nur der vollkommenen oder unvollkommenen Beschaffenheit des damit verbundenen Busswerkes zuzuschreiben sei. Das würde aber ohne Zweifel den Eifer der Menschen, sich Ablässe zu verschaffen, sehr abkühlen und die von der Gewalt des Papstes gehegte Meinung ausserordentlich erschüttern. Cajetans positiver Vorschlag ging also dahin, die alten, in Vergessenheit geratenen Bussgesetze wieder in Wirksamkeit zu bringen und nach ihren Bestimmungen den Beichtkindern

die ihren Vergehungen angemessenen Strafen aufzuerlegen. Dann würde gewiss ein jeder die Notwendigkeit und den Nutzen der Ablässe leicht einsehen, und, um sich von der beschwerlichen Last der Busse frei zu machen, dieselben eifrig zu erwerben suchen. Man sieht, der Widerstand sollte durch Strenge gelähmt, dem Unfug selber nicht gesteuert, vielmehr das Volk gezwungen werden, um Ablass zu betteln. Die Pönitentiaria unter dem Vorsitz des Kardinals di Santi quatro, Lorenzo Pucci, dieses vortrefflichen Künstlers im Geldmachen, des bösen Dämons Leo's in allen Finanzspekulationen, ging dann noch weiter, auch Cajetans Vorschlag zu verwerfen, da das vorgeschlagene Heilmittel an sich der Krankheit wohl angemessen sein möge, aber für die Kräfte des schwachen Körpers zu stark sei, und den status quo als den z. Z. einzig möglichen und richtigen zu erklären.

Höfler sucht dem traurigen Resultat der Verhandlung die Spitze dadurch abzubrechen, dass er die Darstellung Sarpi's, der nach einem Tagebuch Chieregato's berichtet, zwar nicht zurückweisen, aber ihr nur bedingte Glaubwürdigkeit zugestehen will; finde sich doch dies Tagebuch nicht in dem von Chieregato's Verwandten dem Pallavicini behufs Widerlegung Sarpi's zur Verfügung gestellten schriftlichen Nachlass und habe doch Pallavicini anderseits nachgewiesen, dass Cajetan in den Schriften, auf die er sich nach Sarpi berufen, ganz anders gesprochen, als Sarpi ihn reden lasse! Aber muss nicht der Jesuit Pallavicini jeweilen das genaue Gegenteil von den Aufstellungen Sarpi's behaupten? (Nippold pag. 219 ff., seine Urzeit über Sarpi und Pallavicini pag. 203 und Note 39 pag. 239, sowie die Kritik Sarpi's und Pallavicini's bei Ranke „die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten" B. III Analecten pag. 25 ff.)

Keine geringeren Schwierigkeiten ergaben sich für Adrian bei seinem Reformversuch hinsichtlich der Ehedispense, nach den Behauptungen der Lutheraner und wie neuerlich z. B. der Fall Popper-Castioni (1885) zeigt, noch heute nur Mittel für päpstliche Gelderpressungen. Adrian wollte wenigstens einige als überflüssig und allzu hart aufheben, um dem Volke eine grosse Last abzunehmen, und wenigstens die Gebühren aufheben, die darauf lasteten. Aber schon ein solcher Gedanke war den geldgierigen Kardinälen ein Vergehen und jene Aufhebung der Gebühren durch den Umstand unmöglich gemacht, dass ihr Bezug von Leo X. schon auf Jahre hinaus verpachtet war.

Dieselbe Erfahrung überall. Schon in Spanien hatte sich Adrian an der Reformation der kirchlichen Institute beteiligt in dem Sinn, dass der Geistliche von den Gütern der Kirche nur Lebensunterhalt

und Kleidung zu nehmen berechtigt sei. Das System sollte um so mehr in Rom festgehalten und durchgeführt werden. Nicht die Vermehrung der Einkünfte dürfe mehr das Ziel des kirchlichen Strebens sein, sondern die Herstellung der innern Ordnung, die Aufrichtung der Kirche selbst und ihre innere Belebung. Gelang es, dieses System durchzusetzen, so war die Rückkehr zu den alten strengen Kanones erfolgt und ein leuchtendes Beispiel an dem höchsten Orte gegeben. So wurde die Zahl der päpstlichen Referendarien mit *einem* Schlag von 30 auf 8 reduzirt, dem Datar Enkenvort und dem Sekretär Hezius befohlen, von Indulgenzen, Dispensen, Regressen, Koadjutorien nur den spärlichsten Gebrauch zu machen. Adrian schien energisch gewillt, seiner schon in Spanien getanen Äusserung Folge zu geben, dass man nicht die Priester mit Kirchen, sondern die Kirche mit Priestern schmücken müsse. Dem laxen Gerechtigkeitsgefühl hielt er entgegen sein „fiat justitia, pereat mundus!" Jeder Schrei der Verletzten war ihm ein Beweis, dass er den Sitz des Übels getroffen. Der Ketzerei des Nordens wollte er entgegentreten mit einer reformirten Kurie, um den Reichstag, wenn er sich versammle, und alle Welt zu überzeugen, dass es ihm mit der Reform Ernst sei, dass er nicht blos Worte, sondern Taten biete.

Aber wie schon die vorgenannten Fälle beweisen: die Kardinäle und Priester schienen am allerwenigsten Dekoration der Kirche sein zu wollen. Den Römern aber, die an der Kurie zu zehren verstanden, war ein Papst, der, wie Vettori sich ausdrückt, Anlage zu einem Kassier hatte, von Haus aus unangenehm, und von der Eigenart der Italiener, von dem Widerwillen der an Glanz und Üppigkeit Gewöhnten gegen jede ernste und strengere Lebensführung ganz abgesehen, mussten zu viele Vitalinteressen verletzt werden, als dass es nicht immer Leute gegeben hätte, die, was Adrian zu hemmen suchte, als gute und notwendige Sache zu verteidigen unternahmen. Ja, es fehlte nicht an solchen, die wie Soderini, die Reform der Kurie, weil das Eingeständnis ihrer Verderbtheit, auch als eine Ermutigung der Ketzerei hinstellten, Bürgerkrieg und Kreuzzug gegen dieselbe als das einzig probate Mittel empfahlen, jede Schmälerung der Einkünfte vollends als durchaus überflüssig und gefahrvoll verwarfen. Mit einer Menge schnöder Vorwände irdischer Klugheit stellten sich die Kurialisten dem Papst entgegen und er musste wahrnehmen, wie alles Schlechte und Missbräuchliche von den Angesehensten seines Hofes als heilsam oder notwendig in Schutz genommen ward. Kein Wunder, wenn ein Gefühl der Ohnmacht zuweilen sich seiner bemächtigte, die Unsicherheit und Ratlosigkeit denen gegenüber hervortrat, die unter einer Regierung reich

und mächtig geworden waren, deren Folgen ihn selber zu erdrücken drohten; so dass er seinen Vertrauten das Geständnis ablegte: die Stellung der Päpste sei doch bedauernswert; sie hätten nicht einmal die Freiheit, gutes zu tun, wenn sie auch noch so gern Mut und Fleiss daran wenden möchten. Die Kirchenfürsten blickten nur mit Ironie auf den Pedanten im Vatikan. Sie jagten, spielten und tafelten ihm zum Trotz nach wie vor. An der Jagd, zu der beim Obedienzbesuch der venetianischen Gesandten in Rom Cornaro als leidenschaftlicher Jäger seinen Oheim Matteo Dandolo einlud, beteiligten sich hundert glänzende Reiter, der Kardinal selber auf kostbarem andalusischem Pferde. Bei dem an die Jagd sich anschliessenden Gastmahl im Hause des Kardinals speiste man von prachtvollem und massenhaftem Silber und zählte nicht weniger als 75 Gänge von je dreierlei Speisen, die mit grosser Schnelligkeit gewechselt wurden, während zugleich die besten Musiker Lauten, Violinen, Laronen tönen liessen; Gesang gab es drinnen und draussen. Nicht ganz so luxuriös war das Gastmahl im venetianischen Palast bei Grimani, da man des Sonnabends wegen nur Fische ass; doch kostete dabei beispielsweise ein einzelner Stör 18 Dukaten und war die Menge edler Weine unzählbar. Man tafelte 6 Stunden lang. So ging es an den Tischen der Kardinäle zu, während der Papst am Abend seinen Dukaten für den andern Tag dem Kammerdiener reichte und verlacht wurde, weil er den billigen Stockfisch ass. Der Papst und dieser üppige Prälatenhof erschienen der eine als die Satire des andern.

Adrian musste sich von der Unmöglichkeit der Abschaffung der Misbräuche bei der Kurie überzeugen und davon, dass er auch der nordischen Ketzerei und dem sich versammelnden Reichstag zu Nürnberg nicht mit einer vollendeten Reform der Kurie, nur mit dem offnen Eingeständnis jener Missbräuche und mit dem Versprechen entgegentreten könne, nach Kräften an ihrer Abstellung zu arbeiten, im Übrigen aber an die Grossmut der Gegner appelliren müsse, die nach Höfler natürlich keine Grossmut besassen. Als ob es in diesen Dingen ein Markten um Gränzen gäbe und als ob Roms Arglist die Welt nicht schon so oft getäuscht hätte, dass man sich nicht zu wundern braucht, wenn Luther jene Werbung um Grossmut in den Instruktionen an Chieregato mit den bittern Glossen begleitete: der Papst wolle durch sein Bekenntnis des fehlerhaften in der Kirche und durch sein Versprechen einer Abhülfe nur die aufgeregte Welt einschläfern; die von ihm proklamirte, nach und nach anzustellende Reform sei so zu verstehen, dass jeder Schritt einige Jahrhunderte vom andern entfernt sein solle.

Höfler scheint überhaupt zu übersehen, um was es sich bei der Reformation handelte. Ihm ist sie viel zu sehr nur Politik und zwar lediglich Obstruktionspolitik, Abfall, Auflösung der bisher anerkannten und gültigen Ordnung, der kirchlichen Ordnung nur zum Zweck, auch die bürgerliche zu stürzen, Luthers Werk identisch mit demjenigen Sickingen's und Hutten's. Dass es sich um Prinzipien handelte, die Luther von jedem Ausgleich zurückhielten, verkennt oder ignorirt er wenigstens vollständig, wie denn überhaupt die wenigsten Römlinge davon eine Ahnung haben, weitaus den meisten Religion und Kultus zusammenfällt.

Was nun Adrians Stellung zu der bereits in vollem Gang befindlichen und vom Haupt der Kirche sich immer mehr emanzipirenden Reformation in Deutschland und der Schweiz betrifft, so bedeutete für ihn der schweizerischen Eidgenossenschaft gegenüber schon der Tod Schinners, der wenige Wochen nach der Ankunft des Papstes in Rom starb, den Verlust einer treuen, schwer zu entbehrenden Stütze; vollends aber waren ihm die Hände gebunden durch die Schuld Leo's an die Eidgenossen, die sich bereits auf 36,000 von ihnen rücksichtslos geforderte Dukaten belief, sowie durch die Eigenart der republikanischen Verhältnisse. Seine Schreiben an Zwingli und Zingg vom 23. Januar 1523 sind bekannt. Seine Botschaft an die Tagsatzung konnte wenig Eingang finden, von einem Einfluss seinerseits auf den Verlauf der Bewegung kaum die Rede sein.

Luther hasste er als Ketzer und man kann ihm diesfalls kaum einen Vorwurf machen; die Lauheit, womit die Ausführung des Wormser Edikts, ja, auch nur seine allgemeine Kenntnisgabe von den Ständen an die Hand genommen ward, schmerzte ihn und trug nicht wenig zu seiner Beunruhigung bei. Aber Person und Sache trennend, sah er die Berechtigung der Bewegung, die sich an Luther's Namen knüpfte, soweit sie ihren Grund in den Missbräuchen der Kurie und der Kirche hatte, ein, und war bereit, ihr entgegenzukommen. Durchaus falsch aber ist es nun, mit Höfler (s. oben) Luther und seinen Parteigenossen Mangel an Grossmut und Friedfertigkeit vorzuwerfen. Der Stein, der ins Rollen geraten, konnte nicht mehr aufgehalten werden. Der Verlauf der Dinge hatte einen andern Gegensatz zu klar aufgedeckt. Es lag eben der Reformation nicht blos eine von den bisherigen abweichende Ansicht von den Machtbefugnissen der Kirche zu Grunde, sondern sozusagen eine andere „Religion", ein anderes religiöses Prinzip. Dem Scholastiker Adrian blieb dies verborgen. Kein Wunder, war doch Luther selber erst Schritt für Schritt dazu gedrängt worden; es war ihm gegangen wie dem Mann im Gleichnis, der unvermutet und ohne es zu wollen, den Schatz im Acker entdeckt, und Luther war eben so wenig gewillt, ihn wieder an Rom und seine Höflinge herzugeben.

So bleibt denn immerhin schon die Sendung des im ganzen von der Notwendigkeit einer kirchlichen Reform überzeugten Chieregato an den Nürnberger Reichstag, womit Adrians reformatorischer Versuch zusammenfällt, eine durchaus anerkennenswerte Tat, noch mehr jene merkwürdige päpstliche Instruktion an den Legaten, die von den Protestanten doch wohl mit Misstrauen aufgenommen werden musste. Von einer Unterschätzung dieser Instruktion protestantischerseits kann aber unseres Erachtens schon darum nicht gesprochen werden, weil ihr mehr als eine vorübergehende Bedeutung überhaupt nicht zukam.

Wie bereits gesagt, war (mit Ausnahme besonders eifriger Fürsten, wie Moritz von Sachsen), für Kundmachung des Wormser Edicts wenig gesorgt worden. Selbst ein Erzbischof Christoph von Bremen, dem Luther höchst widerwärtig war, fand sie unnötig; die von geistlicher Gewalt unabhängigen Städte hatten das Edikt völlig ignorirt und der Rat Nürnbergs liess sich selbst dadurch lange nicht zur Publikation bewegen, dass die Reichsorgane in der Stadt Residenz nehmen sollten. Erst Mitte Oktober 1522 beschloss die Mehrheit, „aus beweglichen Ursachen", die Acht am Rathaus anzuschlagen.

Am 19. November 1522 hielt Chieregato seine erste Rede an die versammelten Stände: sie betraf Ungarn, die Türkengefahr, die zur Abwehr derselben notwendige Aufbietung aller Kräfte. Erst nach dieser Rede brachte er in einer zweiten von unbestimmtem Datum (Baumgarten rechnet sie auf den 10. Dezember) die lutherische Häresie zur Sprache. Hatte er sich noch am 8. Dezember trotz dem geharnischten Breve[1]) Adrians an Friedrich den Weisen in einer Unterredung mit dem kurfürstlichen Kanzler Planitz in den schmeichelhaftesten Ausdrücken über den Kurfürsten ergangen, und Luthers Verdienste um Aufdeckung der Missbräuche anerkannt, so lautete sein Vortrag vor den Ständen freilich sehr anders. Auch in den Aktenstücken, welche er später mitteilte, dem Breve vom 25. November und der Instruktion an den Legaten[2]) war von irgend einer Anerkennung eines ursprünglichen Verdienstes Luthers keine Rede; sie enthielten lediglich die schärfste Verurteilung alles und jedes,

[1]) Breve Hadriani papae VI ad Fredericum Saxoniae ducem adversus Lutherum. Burmann pag. 472 ff, von Bauer besprochen pag. 116 ff.

[2]) Eine Separatausgabe unter dem Titel „Ein bapstlich breve oder sendbrieff des Bapsts Adriani, so er Fürsten und Ständen des Reychs uff den Reychstag itzo zu Nürnberg. Damit die Instruktion, so er seiner botschafft auch daselbst hinüberschickt, verdeutschet. Mitsampt obgemelter Fürsten und Stenden des Reychs antwort" findet sich auf der Universitätsbibliothek Basel, sowie in einem Band Broschüren sub „Varia Politika" 1505—1655 Gal. XXVII 471 in der Stadtbibliothek Zürich.

was er getan; sie appellirten an die weltlichen Interessen der Stände, welche von dem Aufrührer, der alles umstürze, ebenso bedroht wurden wie die kirchlichen Ordnungen und beschwor die Stände, alles aufzubieten, dass die Sache nicht weiter um sich greife, und diejenigen zu bestrafen, welche weder Religion noch Sitten, noch Gesetze in ihrer Pflicht zu erhalten vermögen. Nur in dem Punkte wich Adrian von Leo's Taktik ab, dass er unumwunden die Schuld der Geistlichkeit und der Päpste selbst an der Verunstaltung der Kirche einräumte, seine ernste Absicht aussprach, diese Schäden zu heilen, und auch in allem, was etwa von Rom aus zur Benachteiligung deutscher Nation geschehen sei, Abhülfe verhiess.

(Schluss folgt.)

Der gegenwärtige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft.

Von

Lic. Karl Marti,

*Pfarrer in Muttenz und Privatdozent in Basel**).

Der gegenwärtige Augenblick scheint zunächst nicht günstig gewählt, um ein Bild von dem jetzigen Stande der alttestamentlichen Forschung zu entwerfen. Denn es bekämpfen sich immer noch mit grosser Heftigkeit zwei Richtungen, von denen die „alte" der sog. „modernen" es zum Vorwurf macht, dass sie die Geschichte der alttestamentlichen Religion evolutionistisch zu verstehen suche, und die Krisis auf biblischem und insbesondere alttestamentlichem Ge-

*) Die folgende Darstellung ist zuerst in norwegischer Übersetzung veröffentlicht in der Zeitschrift „*Luthersk Ugeskrift*", Kristiania, 1893 Nr. 22. 23 und 25—30. Von mir war sie bereits im Herbst 1892 abgeschlossen; um aber auch die seit einem Jahr erschienene wichtigere Literatur in der deutschen Veröffentlichung zu berücksichtigen, habe ich jetzt noch eine Anzahl Anmerkungen beigefügt, welche in dieser Hinsicht Auskunft geben.

Obschon somit diese Übersicht nicht als die direkte Fortsetzung der seinerzeit in dieser Zeitschrift (III. Jahrgang 1886, S. 88—99 und IV. Jahrgang 1887 S. 42—59 und 203—224) gegebenen trefflichen Zusammenstellung von Professor *H. Steiner* angesehen werden kann, darf ich vielleicht doch hoffen, dass eine neue Behandlung dem Leser nicht unangenehm sein werde, da ich nicht nur dem Problem, das der Hexateuch stellt, eine eingehende Behandlung gewidmet, sondern ebenso auch die übrigen Schriften des Alten Testaments zu besprechen versucht habe.

biete, von der *Franz Delitzsch* kurz vor seinem Tode sagte, dass sie ihn „durch die Freude ihrer Stimmführer am Umsturz, deren massloses Verneinen, ihre ungeistliche Profanität abstosse," ist noch lange nicht zu Ende. Noch mancher zieht immerfort einen tiefen Graben zwischen alter und moderner Theologie und sieht auf Seiten der kritischen Theologie eine Aufhebung der Offenbarung im Alten Testament. Dem gegenüber ist aber mit allem Nachdruck, so oft es auch schon geschah, immer wieder zu betonen, dass es eine falsche Unterschiebung ist, wenn man behauptet, die moderne Theologie hebe das Walten Gottes im Volke Israel dadurch auf, dass sie dem Verlauf der Entwicklung in Israel nachgeht. Im Gegenteil darf behauptet werden, dass erst jetzt die grossen Wege Gottes zur Herbeiführung seines Reiches recht deutlich werden und dass die Grossartigkeit der ganzen geschichtlichen Entwicklung erst recht einen Einblick in Gottes zielbewusste Leitung gewährt, ja dass auf diese Weise das rechte Verständnis der Hoheit des Evangeliums ausserordentlich gefördert und der wichtigste Beitrag zur Apologie des Christentums geliefert wird. Endlich darf doch auch darauf hingewiesen werden, dass bereits die priesterliche Quelle im Hexateuch, der sog. Priesterkodex, eine Entwicklung der alttestamentlichen Religion annimmt, wenn er in der Offenbarung Gottes die drei Stufen genau unterscheidet, da Gott sich zuerst als Elohim, dann als El schaddaj und endlich als Jahwe kundgetan hat. Also ist die Annahme einer stufenweisen Entwicklung durchaus nicht so modern, wie man gerne behauptet.

Lassen wir uns daher durch diesen Schein nicht beirren! Von anderer Seite aus betrachtet, erweist sich der gegenwärtige Zeitpunkt doch nicht als ungeeignet. Drei namhafte Forscher, die der Tod uns in den letzten Jahren entrissen hat, haben uns ja eine annähernd vollständige Darlegung ihrer Anschauung hinterlassen. Dies gilt am allermeisten von *Eduard Reuss* († 15. April 1891), der im Jahre 1890 seine „Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments" in zweiter Auflage erscheinen liess und dessen letzte Ansichten über das Alte Testament ausführlich in dem von ihm noch zu Ende gebrachten, jetzt eben erscheinenden deutschen „Bibelwerk zum Alten Testament" niedergelegt sind; mehr oder weniger gilt dies auch von *Abraham Kuenen* († 10. Dez. 1891), der für die zweite Auflage seiner grossangelegten Einleitung doch noch den zweiten Band, der die Propheten behandelt (1892 auch in deutscher Übersetzung von C. Th. Müller erschienen), hat zu Ende bringen können, und von *Franz Delitzsch* († 4. März 1890), der in seinen kurz vor seinem Tode aus der Presse gekommenen „Messianischen Weissagungen" eine gedrängte Übersicht seiner Anschauungen vom Alten

Testament uns gegeben hat. Dazu kommt noch, dass gerade jetzt neben dem Reuss'schen Bibelwerk die *Kautzsch*'sche Übersetzung des Alten Testaments erscheint[1]), und dass neue Einleitungen zum Alten Testament wieder gewagt werden, nachdem man sich lange Zeit mit Neuauflagen älterer Werke begnügt hat. Als solche selbständige neue Arbeiten sind zu nennen: *C. H. Cornill*, Einleitung in das Alte Testament, Freiburg i. B. 1891 und *S. R. Driver*, An Introduction to the Literature of the Old Testament, Edinburgh 1891, die uns beide für unsere Darstellung gute Dienste leisteten. [2])

Meine Absicht bei der folgenden Darstellung geht nun nicht dahin, dem Leser eine Menge von Büchertiteln vorzuführen, oder eine Inhaltsangabe der wichtigsten literarischen Erscheinungen zu versuchen, sondern vielmehr ein gedrängtes, aber umfassendes Bild von dem zu geben, was in Bezug auf das Alte Testament als feststehend gelten darf, und auch auf diejenigen Punkte hinzuweisen, welche man zur Zeit für controvers halten muss. Dabei schliesse ich als viel zu weit führend und nicht von demselben actuellen Interesse für Theologen alles dasjenige aus, was auf dem Gebiete der Hilfswissenschaften z. B. der Sprachforschung, der Assyriologie, Aegyptologie u. s. w. ist geleistet worden, und richte mein Augenmerk nur auf die Schriften des Alten Testaments, sowie den aus ihrer Erforschung sich ergebenden Aufbau der Geschichte des Volkes und der Religion Israels. Danach werde ich folgende Abschnitte zu unterscheiden haben:

1. Die Sammlung der alttestamentlichen Schriften.
2. Der Hexateuch und seine Quellen.
3. Die geschichtlichen Bücher.
4. Die prophetischen Schriften.
5. Die poetischen Bücher und
6. Die Hauptpunkte in der Geschichte des israelitischen Volkes und seiner Religion.

---

[1]) Eben beginnt auch die sogenannte „Regenbogenbibel" zu erscheinen, die so heisst, weil sie mit farbigem Überdruck die verschiedenen Bestandteile innerhalb des gegenwärtigen Textes von einander abhebt. Das grossartige Unternehmen, an dem amerikanische und europäische Gelehrte arbeiten, will einen kritisch gesichteten Text und zunächst eine englische Übersetzung geben. Bis jetzt ist von The Sacred Books of the Old Testament der Text des Buches Hiob (Leipzig und Baltimore 1893), bearbeitet von *C. Siegfried*, erschienen.

[2]) Die *Cornill*'sche Einleitung hat bereits im Jahre 1892 eine zweite Auflage erlebt, und inzwischen sind noch hinzugetreten die neuen Werke von *Wildeboer* (holländisch) und von *Eduard König* (Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen und der Pseudepigraphen Alten Testaments. Bonn 1893). Ferner ist noch hinzuweisen auf die wertvolle Besprechung, welche *T. K. Cheyne* der Driver'schen Einleitung widmet in seinem „Founders of Old Testament Criticism". London 1893 S. 248—372.

I.

Die Geschichte der *Entstehung der Sammlung der alttestamentlichen Schriften* ist in letzter Zeit zum Gegenstand von zwei Spezialuntersuchungen gemacht worden. *Frants Buhl*, jetzt Professor zu Leipzig, hat sein 1885 in dänischer Sprache erschienenes Buch „den gammeltestamentlige Skriftoverlevering" 1891 auch deutsch unter dem Titel „Kanon und Text des Alten Testamentes" herausgegeben; ganz nur auf die Frage der Entstehung des alttestamentlichen Kanons beschränkt sich *G. Wildeboer*, Professor zu Gröningen, dessen holländische Untersuchung über „Het Ontstaan van den Kanon des Ouden Verbonds (1889)" im gleichen Jahre, wie Buhl's Buch, in deutscher Übersetzung: „die Entstehung des alttestamentlichen Kanons" erschienen ist[1]). Es war indertat von grosser Wichtigkeit, einmal dasjenige genau zusammenzustellen und zu erwägen, was man in dieser Sache wissen kann. Wohl war man schon lange zu der Einsicht gelangt, dass die auf einer Vermutung Elias Levita's beruhende und von Hottinger übernommene Ansicht unrichtig sei, simul et semel Canonem V. T. autoritate prorsus divina constitutum esse ab Esdra et viris Synagogæ magnæ; aber eine sichere Anschauung von dem wirklichen Gang der Sache konnte man nicht gewinnen. Auch jetzt noch muss man sagen, dass die Anfänge und der Abschluss der Sammlung noch immer in Dunkel gehüllt sind, trotzdem nun doch auch hiefür nicht wenige Punkte festgestellt sind.

Der erste Schritt zur Aufstellung einer „heiligen" Schrift ist unter dem König Josia getan worden, als im Jahre 621 v. Chr. dem im Tempel „gefundenen" Gesetzbuch, d. h. dem Grundstock des jetzigen Deuteronomiums Gesetzeskraft verliehen wurde. Vielleicht darf man mit *Duhm* noch etwas weiter zurückgehen und „den ersten Keim derjenigen Entwicklung, deren Abschluss der fertige Kanon des A. T. darstellt", darin sehen, dass Jesaja seinen „Jüngern" jedenfalls geistig, aber „vielleicht auch materiell in Gestalt eines Buches seine „Bezeugung und Weisung" (Jes. 8,16) anvertraut, — seinen Jüngern, die die erste Generation jener Gottesgelehrten sind, die später das Deuteronomium unter dem Eindruck der jesajanischen „Bezeugung" vom kommenden Gericht und mit den Mitteln seiner und überhaupt der altprophetischen Thora geschaffen und die zugleich für die Aufbewahrung der uns erhaltenen prophetischen (und geschichtlichen) Schriften gesorgt haben" (vgl. *Duhm*, das Buch

[1]) Eine eingehende Behandlung dieser Frage gibt auch *W. Robertson Smith*, in den ersten 6 Capiteln seines vortrefflichen Buches The Old Testament in the Jewish Church[2]. London and Edinburgh 1892. Es ist höchst erfreulich, dass demnächst eine deutsche Übersetzung dieses Buches bei J. C. B. Mohr in Freiburg i. B. erscheinen wird.

Jesaia XVI f). Offizielle Geltung hatte aber zunächst erst (von 621 an) das Deuteronomium und es behielt dieselbe auch mehr oder weniger bis zum Jahre 444, in welchem es Esra gelang, in der Gemeinde zu Jerusalem die von Babylonien mitgebrachte Priesterschrift als das heilige Gesetz einzuführen. Unter dieser Thora kann aber nicht der ganze jetzige Pentateuch verstanden werden, sondern nur der sogenannte Priesterkodex. Erst die Vereinigung desselben mit der übrigen Geschichtsüberlieferung über die Vorgeschichte, sowie über die Gesetzgebung in der Wüste und die Besitznahme von Kanaan hat auch der letztern Anteil an dem hohen Ansehen des Priesterkodex gebracht; wann aber diese Vereinigung stattgefunden hat, ist sehr schwer zu sagen. Vorhanden war diese vereinigte Thora, die heilige Schrift κατ' ἐξοχήν, zur Zeit, als die griechische Übersetzung des Pentateuchs hergestellt wurde (3. Jahrh. v. Chr.). Dass sie damals aber schon lange vorher existirt habe, ist kaum zu vermuten; denn die Chronik (c. 300 v. Chr.) will eine Fortsetzung zum Priesterkodex liefern, scheint also noch darzutun, dass der Priesterkodex für sich vorhanden war.

So sicher es ist, dass die Thora der feste Punkt für die weitere Krystallisation ist, und dass sie vor allen andern Schriften in erster Linie fort und fort als „heilige" Schrift galt, die nähere Kenntnis schon der Bewegung in diesem Stadium ist uns versagt und noch weniger klar kann die Bildung der weiteren Sammlung durchschaut werden. Auffallend ist die Zweiteilung der übrigen Schriften in Propheten und Kethubim, zwischen welchen in Bezug auf ihren Charakter eine scharfe Grenze nicht kann gezogen werden. In beiden haben wir geschichtliche Bücher: unter den „Propheten" Josua (ein Buch, das, nachdem es zuerst zur Thora gehört hatte, später wird abgetrennt und zur folgenden Klasse gezählt worden sein), Richter, Samuel und Könige und unter den Kethubim Ruth, Esra, Nehemia, Esther und Chronika, ebenso in beiden auch prophetische Schriften, denn Daniel kann nicht viel anders charakterisirt werden als manche Stücke in den Propheten, z. B. Jes. 24—27 und Sach. 9—14. Die Scheidung der beiden Reihen muss, da ein *innerer* Grund nicht abzusehen ist, auf *äusseren* Gründen beruhen. Es wird einmal eine zweite Etappe in der Sammlung der heiligen Schriften zu vermuten sein. Aber wann? Man legt grosses Gewicht darauf, dass Daniel (9,2) erklärt, in den Büchern gelesen zu haben, wobei nur Jeremia gemeint sein kann, und dass Daniel selber nicht mehr in der zweiten Klasse Aufnahme fand. Allein der daraus gefolgerte Schluss, dass bereits 165/4 v. Chr. d. h. zur Zeit, da das Danielbuch entstand, diese Sammlung der „Propheten" abgeschlossen war, ist kaum zu halten, da auf alle Fälle noch jüngere

Stücke in der zweiten Abteilung sich finden und der Ausschluss von Daniel sich auch anders erklären lässt. Immerhin ist es nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich, dass um diese Zeit eine Sammlung von prophetischen Schriften bestand, woneben man noch andere Bücher kannte, die man nicht in gleichem Masse wie jene Propheten für wichtig ansah; aber festzuhalten ist dabei, dass durchaus keine Behörde diese zweite Sammlung sanctionirt oder ihr einen solchen festen Abschluss gegeben hätte, wodurch jeder weitere Einschub unmöglich geworden wäre.

Auf jeden Fall blieb der Kreis der dritten Abteilung noch lange offen. Gesetz und Propheten galten als die Hauptbestandteile der heiligen Überlieferung. Im Neuen Testament wird ja gewöhnlich nur von diesen beiden gesprochen, wo eine Andeutung über die Einteilung gegeben wird (Mt. 5,17. 7,12. 22,40. Luc. 16,16. 29. 31. Apg. 13,15. 28,23); nur einmal (Luc. 24,44) wird eine Dreiteilung nahe gelegt, wo die Rede ist von *νόμος Μωϋσέως καὶ προφῆται καὶ ψαλμοί*. Daraus ist bloss zu schliessen, dass es ausser Gesetz und Propheten noch eine dritte Schicht von „heiligen" Schriften gab, aber nicht, dass der Kreis dieser Schriften genau umschrieben war. Letzteres erhellt schon daraus, dass den neutestamentlichen Schriftstellern nicht nur Stellen aus dem jetzigen alten Testament vorschwebten, sondern auch aus Apokryphen, die in keiner Sammlung der heiligen Schriften Aufnahme fanden (man vergl. nur die Zitate Mt. 27,9. Luk. 11,49. Joh. 7,38. I. Kor. 2,9 [aus Apokalypse des Elias], Judas 14—16 [aus Buch Henoch]). Der Kreis der heiligen Schriften war somit noch nicht festgestellt, ja wurde von den neutestamentlichen Schriftstellern noch weiter gefasst als von den Alexandrinern, welche z. B. Elias und Henoch nicht in die griechische Sammlung alttestamentlicher Schriften aufnahmen. Man ersieht daraus, wie wenig es angezeigt ist, immer noch davon zu sprechen, dass die neutestamentlichen Schriftsteller den im Alten Testament gesammelten Büchern vor allen andern eine besondere Inspiration zugeschrieben hätten.

Wenn aber das Neue Testament noch zeigt, dass die Sammlung der alttestamentlichen Schriften zu Anfang der christlichen Aera nicht abgeschlossen war, wann ist denn dieser Abschluss erfolgt? Nun ist es sicher, dass noch im zweiten christlichen Jahrhundert von jüdischen Gelehrten darüber gestritten wurde, ob die Bücher der Sprüche, Prediger, Hoheslied und Esther in die Sammlung der heiligen Schriften gehören. Aber es ist nun weiter die Frage, welche Bedeutung dieser Streit habe, ob er eine dem Abschluss vorangehende Verhandlung oder lediglich eine akademische Disputation sei, um die möglichen Einsprüche, die schon früher gegen die Aufnahme

dieser Bücher erhoben und zurückgewiesen worden waren, in ihrer Nichtigkeit nochmals darzutun. Im erstern Falle könnte dann erst um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts die endgiltige Feststellung erfolgt sein, welche entschieden um 200 n. Chr. vorlag, als auch die Mischna schon gesammelt wurde; es ist aber viel wahrscheinlicher, dass die zweite Seite der Alternative anzunehmen ist, da Josephus und die Esraapokalypse unsere alttestamentliche Sammlung um 100 n. Chr. voraussetzen. Dann ist ferner anzunehmen, dass auf der Synode zu Jamnia im Jahre 90 n. Chr. die Feststellung durch die Schriftgelehrten erfolgt sei.

Wohl zu beachten ist dabei, dass diese Schriftgelehrten nur bestimmen wollten, welche Schriften zur Vorlesung bei der gottesdienstlichen Feier in den Synagogen geeignet wären und welche nicht. Als Prüfstein galt ihnen dabei die Thora, und die übrigen Schriften haben nur von ihr, weil sie mit ihr in Übereinstimmung sind, ihren Wert und kommen nur als Erklärung und nähere Erläuterung der Thora in Betracht. Nächst dieser Übereinstimmung mit der Thora entschied über die Aufnahme einer Schrift, ob sie einer berühmten Persönlichkeit aus dem Altertum zugeschrieben wurde, und, sofern sie ein Geschichtsbuch war, ob sie Bezug auf die klassische Zeit hatte.

Kanonisch war also in ganz anderem Sinne gemeint, als die spätere christliche Kirche es fasste, und wir werden allen Grund haben, zu der Stellung der heiligen Schrift gegenüber zurückzukehren, welche die ersten Christen einnahmen. Auch werden wir daraus ersehen dürfen, wie wichtig für uns auch die übrige von der Aufnahme ins Alte Testament ausgeschlossene Literatur jener Zeit ist, und wie notwendig es ist und wie berechtigt wir sind, die griechische Übersetzung zur Herstellung des ursprünglichen Textes zu benützen. Immerhin wird man aber mit *Wildeboer* (a. a. O. S. 149 und 153 f. sagen dürfen: „Die jüdischen Schriftgelehrten haben uns, in der Meinung uns nur die Kabbala des Gesetzes zu hinterlassen, tatsächlich die Geschichte des Ratschlusses Jahwes mit seinem Volke in die Hände gegeben, welcher Ratschluss in Jesu Christo völlig verwirklicht ist. Sie sind trotz ihrer mangelhaften Einsicht Mitarbeiter an einem Werk gewesen, dessen rechte Bedeutung sie selbst nicht gefasst haben. Sie haben gewissermassen an einem kostbaren Teppich gewoben, waren aber an der Rückseite aufgestellt, sodass sie das eigentliche Muster nicht sehen konnten. So ist oftmals Gottes Weg mit seinen Menschenkindern. Jedoch wir, die wir die wahre Bedeutung von Israels ganz einzigartiger Geschichte kennen, weil wir in Jesu Christo das Ziel kennen, auf das alles hinausläuft, wir können die leitende Hand des grossen Werkmeisters darin bemerken.“

II.

Kein Name ist in der neueren Zeit unter den alttestamentlichen Theologen so vielfach genannt, wie der Name *Julius Wellhausen's*. Auf *Kuenen* fussend hat Wellhausen erst recht der neuen Anschauung über die Zusammensetzung und Reihenfolge der Quellenschriften des Pentateuchs in Deutschland zum Durchbruch verholfen und gleich auch in grossen Strichen die Konsequenzen für den Aufbau der geschichtlichen Entwicklung der alttestamentlichen Religion gezogen. Von seinen wichtigen einschneidenden Untersuchungen und Darlegungen sind hier die folgenden zu erwähnen: *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des alten Testaments.* Zweiter Druck. Mit Nachträgen 1889. *Prolegomena zur Geschichte Israels.* 3. Ausg. 1886. *Abriss der Geschichte Israels und Judas* im ersten Hefte seiner Skizzen und Vorarbeiten 1884, und das dritte Heft: *Reste Arabischen Heidentums* 1887. So sehr diese neue Anschauung bekämpft worden ist, so hat sich doch schliesslich in vielen Punkten eine grosse Übereinstimmung herausgearbeitet, so dass *Delitzsch* eigentlich nur in Bezug auf das absolute Datum der Entstehung der einzelnen Quellen, nicht aber in Bezug auf ihre Reihenfolge differirte und auch *Dillmann,* der Hauptvertreter der gegnerischen Ansicht, in der Anzahl und Abgrenzung der Quellen sozusagen keine nennenswerten Abweichungen aufweist. Es ist kaum anders zu erwarten, als dass diese neue Anschauung, sobald sie einmal eine Anzahl Jahre alt ist, vollständig den Sieg erringen wird, wie dies der Fall war bei der Erkenntnis, dass die Kap. 40—66 im Buche Jesaja nicht vom Propheten Jesaja herrühren können. Suchen wir daher uns zu vergegenwärtigen, was in Bezug auf den Pentateuch der neueren Forschung als sicher gilt und worüber zur Zeit noch gestritten wird.

1. Allgemein angenommen ist von allen denen, welche nicht jede wissenschaftliche Erkenntnis perhorresziren, dass im Pentateuch resp. im Hexateuch (da Josua die gleichen Erscheinungen aufweist und mit den fünf Büchern Mose zusammen genommen werden muss) kein Werk aus einem Gusse vorliegt, sondern dass es ein Werk ist, das aus verschiedenen Quellen nach und nach zusammengeflossen ist. Diese Zusammensetzung aus verschiedenen Bestandteilen kann mit einem Blicke, was die Genesis betrifft, überschaut werden, wenn man die von *Kautzsch und Socin* herausgegebene Übersetzung (2. Aufl. 1891) zur Hand nimmt, wo die verschiedenen Quellen in verschiedenen Typen gesetzt und auf diese Weise sofort erkennbar gemacht sind.[1]) Dies Verfahren befolgt, wenn auch nicht so bis

[1]) Noch anschaulicher stellt dies dar *Edwin Cone Bissell* (Genesis Printed in Colors. Hartford 1892), der, wie der Titel seiner Publikation sagt, die verschiedenen Quellen in verschiedenen Farben hat drucken lassen.

ins einzelne hinein, doch für die Hauptströme, *Strack* in seinem neuen Kommentar zur Genesis, der soeben zu erscheinen begonnen hat. Die *Kautzsch*'sche Übersetzung des ganzen Alten Testaments begnügt sich dagegen damit, bloss am Rande durch verschiedene Buchstaben die Quellen zu bezeichnen. Wie unausweichlich die Annahme dieser verschiedenen Quellen ist, zeigt auch *Naumann's*: Das erste Buch der Bibel 1890; denn so sehr er dafür hält, es sei die Genesis von Mose geschrieben, ist er andrerseits der Meinung, Mose habe dabei die verschiedenen alten Quellen benützt, die noch lange nicht den richtigen religiösen Standpunkt einnähmen, und denselben eben zur Befreiung und Löslösung des Volkes aus den Fesseln des heidnischen Aberglaubens und zur Klarlegung der Wahrheit seine Ergänzung beigefügt, also damit ein Werk vollbracht, das der politischen Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens vorangegangen sei und diese vorbereitet habe. Wir merken uns hier das wichtige Eingeständnis, das in solcher Annahme liegt, nämlich das Eingeständnis, dass die Quellen nicht die hohe religiöse Stufe der alttestamentlichen Religion innehalten.

2. In Bezug auf die Zahl der Quellen herrscht ebenso ziemlich Übereinstimmung. Es sind zu unterscheiden, abgesehen von den Redaktoren, folgende fünf: 1) Der *Jahwist,* gewöhnlich mit J, von Dillmann mit C bezeichnet; 2) der *Elohist,* gewöhnlich E, bei Dillmann B; 3) das *Deuteronomium* D; 4) das sog. *Heiligkeitsgesetz* Lev. 17—26, gewöhnlich mit P^1, von Dillmann mit S bezeichnet und 5) der *Priesterkodex* P^2, bei Dillmann A. [1])

3. Als ein weiterer Punkt, worüber sich mehr und mehr die Ansichten einigen, darf auch erwähnt werden, dass das *Deuteronomium zur Zeit Josias entstanden und unter seiner Regierung im Jahre 621 v. Chr. publizirt worden ist.* Darin stimmt mit *Wellhausen* und *Kuenen* auch *Dillmann* überein, wenn auch über den ursprünglichen Umfang des Deuteronomiums verschiedene Aufstellungen gemacht werden. [2]) *Wellhausen* hält nämlich dafür, dass das Urdeuteronomium in Kap. 12–26 des fünften Buches Mose zu finden ist, und dass es verschiedene Ausgaben erlebte, wobei die eine als Einleitung Kap. 5—11 und als Schluss Kap. 28, die andere als Einleitung Kap. 1—4 und als

[1]) Es sei hier ein für allemal angemerkt, dass bei diesen Quellen nicht ein einziger Schriftsteller gemeint ist; J, E u. s. w. bezeichnet demnach vielmehr eine Richtung, eine ganze Reihe von Schriftstellern derselben Art. Auf die genauere Scheidung von J^1 und J^2, E^1 und E^2 u. s. w. können wir hier unmöglich eingehen.

[2]) Vergeblich versucht jetzt *Oettli* in der 2. Abteilung des kurzgefassten Kommentars zum Alten Testament (Deuteronomium, Josua und Richter) 1893 die Entstehung des Deuteronomiums im 8. Jahrhundert nachzuweisen.

Schluss Kap. 27 hinzufügte. *Kuenen* zieht dagegen Kap. 5—11 bereits zum ursprünglichen Deuteronomium und *Dillmann* ebenso auch Kap. 1—4 (mit Ausschluss von Kap. 4, 1—40). 27—30. 31. *Cornill,* der eine genaue Untersuchung auch über die mittleren Kapitel gibt und auch dort fremde Bestandteile auszuscheiden findet, stimmt im grossen mit Wellhausen überein. Das Datum der Entstehung und Veröffentlichung (621 v. Chr.) ergibt sich nicht nur aus einer Vergleichung mit dem in 2. Kg. 22 und 23 erhaltenen Berichte über die Reform Josias, sondern eben so sehr aus den im Deuteronomium ausgesprochenen Grundideen. Als solche sind nämlich herauszuheben:

a) Jahwe, der Gott Israels, ist *ein* Jahwe. Mit diesem Satze (Deut. 6,4) ist einmal ausgesprochen, dass Jahwe nicht zerlegt werden darf in verschiedene Lokalgottheiten, dann aber auch, dass er seiner Art und seinem Wesen nach einzig ist und niemand ausser ihm das Prädikat der Gottheit verdient.

b) Israel muss in seinem ganzen Wesen Jahwe heilig sein; alles Heidnische muss aus dem Volke verschwinden, und Gerechtigkeit und Menschlichkeit (Humanität) müssen überall Platz greifen.

c) Dem einen Gott gebührt darum auch nur eine einzige Kultusstätte an dem Ort, den er erwählt — in Jerusalem, dessen Tempel uneinnehmbar war bei der Belagerung Jerusalems durch Sanherib.

d) Diesem einen Gott hat am Tempel zu Jerusalem auch ein besonderer Priesterstand die Opfer darzubringen, der darüber zu wachen hat, dass keine heidnischen Dienste daselbst mehr aufkommen.[1])

Wie man aus diesen leitenden Ideen, um die sich alle einzelnen Vorschriften des deuteronomischen Gesetzes gruppiren, deutlich ersieht, ist das Deuteronomium ein *prophetisches* Gesetzbuch; denn die prophetischen Forderungen sind es, welche darin kodifizirt sind, und die rein priesterlichen Gesetze über Opferwesen, Priesterdienst, Priesterkleidung und dergleichen sucht man vergebens darin. Es repräsentirt dieses Gesetz den Ertrag der Wirksamkeit namentlich der Propheten Amos, Hosea und Jesaja, und sucht denjenigen Forderungen, für welche diese gekämpft haben, Gesetzeskraft zu verleihen.

Von diesem durch das Deuteronomium gegebenen festen Punkte aus wird nun weiter operirt; aber die Ansichten gehen von hier aus sehr auseinander. Als feststehend wird jedoch von allen, auch von *Dillmann*, anerkannt,

[1]) Vgl. *Duhm,* die Theologie der Propheten S. 197 ff. und meinen Aufsatz: Das erste offizielle Bekenntnis in Zeitschrift für Theologie und Kirche II, S. 39 ff.

4) *dass das Deuteronomium die beiden Quellen J* (Jahwist) *und E* (Elohist) *voraussetzt.* Auch ist es wahrscheinlich, dass das Deuteronomium diese beiden Quellen J und E, die nachmals zum *Jehovisten* (JE) vereinigt wurden, noch getrennt vorfand. Das wird daraus erschlossen, dass sich vielfach das Deuteronomium in der Ausdrucksweise allein an E anschliesst, insbesondere wie E den Berg der Offenbarung Horeb und die Einwohner des Landes mit Vorliebe die Emoriter nennt. Man nimmt darum an, dass die Vereinigung von J und E zu JE erst etwa um 600 erfolgte. Sicher ist ferner, dass dem Deuteronomium die kleine Sammlung von Ordnungen und Satzungen voranging, welche in Ex. 20,23—23,19 vorliegt und wahrscheinlich zu E gehört. Diese kleine Sammlung des sogenannten „*Bundesbuchs*“ hat noch eine viel weniger vorgeschrittene Kultur- und Religionsstufe im Auge als das Deuteronomium; sie gibt noch unbedenklich an jeglichem Orte, wo Jahwe sich offenbart, das Opfern zu, weiss also von der Forderung der einen Kultusstätte, welche das Deuteronomium verlangt, noch nichts; ebenso steht dieses Gesetz noch ganz unbefangen manchen Elementen einer früheren Religionsstufe gegenüber, gegen welche das Deuteronomium direkt oder indirekt Opposition macht. Zum Beispiel hat nach dem Bundesbuche die Aufnahme eines Sklaven in die Familie seines Herrn vor dem Elohim zu geschehen, d. h. sie ist noch eine kultische Handlung, über welcher der Elohim, d. h. die Gottheit des Geschlechts, wacht; im Deuteronomium dagegen ist die Ohrdurchbohrung ihrer kultischen Bedeutung ganz entkleidet und zur leeren Zeremonie geworden, die man nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinn verstehen kann. Überhaupt liegen in Ex. 21—23 diejenigen Gewohnheiten und Gesetze kodifizirt vor, welche im alten Israel galten und mit den nach der Erzählung von J und E geübten Gebräuchen zusammenstimmen.

Die Gründe für die Unterscheidung der zwei Quellen des vorexilischen Geschichtswerkes sind auch zu gewichtig, als dass dieselben übersehen werden könnten. Man gibt der einen Quelle den Namen des *Jahwisten*, weil sie von Anfang an Jahwe als den Gottesnamen gebraucht, die andere nennt man *Elohist,* weil sie anfangs nur und auch nach der Mose zuteil gewordenen Offenbarung Gottes am Sinai mit Vorliebe den Namen Elohim gebraucht. Ist dieser Gebrauch eines verschiedenen Gottesnamens bereits ein starkes Indizium für verschiedene Herkunft, so sprechen hiefür noch manche andre Gründe:

a) Es finden sich über dieselben Gegenstände Parallelberichte in abweichender Fassung. Es genügt zum Beweise an folgende Beispiele zu erinnern: Der eine Schriftsteller (E) berichtet, dass Abraham

den Brunnen zu Beer Scheba gegraben habe (Gen. 21,22 ff.), während der andre (J) erzählt, dass dies Isaak getan habe (Gen. 26,16 ff.). Die ausgleichende Bemerkung (Gen. 26,15), dass die Philister die Brunnen Abrahams verschüttet hätten, ist redaktionelle Harmonistik. Ferner berichtet der eine (Gen. 20,1—17 E), wie Sara durch Abimelech versucht wurde, und der andere (J), wie das vielmehr Rebekka durch denselben Abimelech von Gerar widerfuhr (Gen. 26,7—11). Die Namen der Ortschaften werden auf verschiedene Weise erklärt, z. B. der Name Beer Scheba (Gen. 26,33 J und 21,31 E). Nach J sind es Ismaeliter, welchen Joseph verkauft wird (Gen. 37,25 ff.), nach E dagegen midjanitische Händler, die ihn stehlen (Gen. 37,28. 36). Die Offenbarung Gottes an Mose wird Ex. 3 von J folgendermassen erzählt: Da erschien ihm Jahwe in einer Feuerflamme, die aus einem Dornstrauch hervorschlug. Als er aber zusah, da brannte der ganze Dornstrauch, und der Dornstrauch wurde doch nicht vom Feuer verzehrt. Da dachte Mose: Ich will doch hingehen und dieses merkwürdige Schauspiel betrachten, warum der Dornstrauch nicht in Feuer aufgeht. Als aber Jahwe sah, dass er vom Wege abbog, um es anzusehen, da sprach er: Tritt nicht näher herzu! ziehe zuvor deine Sandalen aus, denn die Stätte, auf welche du trittst, ist heiliger Boden. Dagegen lautet die Erzählung in E, wie folgt (Ex. 3): Mose hütete bei Jetro seinem Schwiegervater, dem midjanitischen Priester, die Schafe. Als er nun einst die Schafe bis jenseits der Steppe trieb, gelangte er zum Berge Elohims, Horeb. Da rief ihn Elohim an: Mose, Mose! Er antwortete: Ich höre! Darauf sprach er: Ich bin der Gott deines Vaters. Da verhüllte Mose sein Antlitz, denn er fürchtete sich, Elohim anzublicken.

b) In den nur einmal erscheinenden Berichten finden sich allerlei innere Unverträglichkeiten, chronologische Widersprüche und mancherlei andere Unebenheiten. So wird Gen. 31,48—50 einmal der Zeuge für die Übereinkunft zwischen Laban und Jakob Gal'ed (Hügel des Zeugnisses) und gleich darauf die Mizpa (die Warte) genannt. Gen. 28,16 f. steht unmittelbar nacheinander zu lesen: „Da wachte Jakob aus seinem Schlafe auf und sprach: Fürwahr Jahwe ist an diesem Orte und ich wusste es nicht“ und dann: „Und er fürchtete sich und sprach: Wie furchtbar ist dieser Ort, es ist nichts andres als ein Tempel Gottes und das ist das Tor des Himmels“.

c) In den verschiedenen Stücken lässt sich auch eine Verschiedenheit der religiösen Vorstellungen nicht verkennen. Wellhausen hat Recht, wenn er sagt: „Die Gottheit wird bei E weniger urwüchsig dargestellt als in J, sie tritt nicht leibhaftig zum Menschen hin, sondern ruft vom Himmel oder offenbart sich im Traume“.

Man vergleiche nur, wie J erzählt, dass Jahwe herabsteigt, um die Stadt und den Turm, den die Menschen erbauten, zu besehen (Gen. 11,5. 7), wie er Abraham besucht in sichtbarer Gestalt (Gen. 18 vgl. 18,21), wie er auf Mose in der Herberge stösst und ihn zu erschlagen sucht (Ex. 4,24). Nach E dagegen kommt Gott im Traum zum Menschen (Gen. 20,3. 31,24. Num. 22,8 f. 20) und ist überhaupt der Traum ein Offenbarungsmittel (Gen. 28,11 f. 31,10 f. 40,41. 46,2).

Dieser Übereinstimmung gegenüber will es nun nicht so schwer in die Wagschale fallen, dass über die *Entstehungszeit* und *den Ort der Herkunft* dieser beiden Quellen noch Streit herrscht. Es würde hier zu weit führen, ins einzelne dieser Meinungsverschiedenheiten einzudringen. Es genügt, die Ansichten der verschiedenen Gelehrten hier anzugeben. Dass E dem Nordreich angehörte, ist von allen angenommen; aber während Schrader, Reuss, Kuenen auch J für das Nordreich in Anspruch nehmen, rechnen Wellhausen, Stade, Dillmann und Cornill J zum judäischen Reiche. Sie sind wohl mit Recht dieser Ansicht; denn J macht *Juda* zum Führer seiner Brüder, während bei E der Erstgeborne Ruben an der Spitze steht, Abraham wohnt nach J in Hebron, während er nach E in Beer Scheba sich aufhält, welches nach Amos ein vorzugsweise von Angehörigen des Nordreichs besuchter Wallfahrtsort war, ebenso enthält J (Gen. 38) Überlieferungen, die sich auf die Geschichte judäischer Familien beziehen und nur für Judäer von Interesse sein mussten. In der Bestimmung der Entstehungszeit stimmen Wellhausen, Stade, Kuenen und Cornill darin überein, dass J der ältere sei, während Dillmann die erste Stelle dem Elohisten einräumen will. Nach dem, was oben (S. 32 c) über die Verschiedenheit der religiösen Vorstellungen erwähnt worden ist, wird man der erstern Ansicht eher den Beifall geben müssen, und darin wird man bestärkt werden, wenn man die von Wellhausen nebeneinander gestellten Erzählungen von J und E über die Erlebnisse der Erzväter bei Abimelech von Gerar vergleicht: „die kurze und profane“ von J (Gen. 26,6—12), welche „in Wahrheit die lebendigere und motivirtere“ ist, und „die lange und erbauliche“ von E (Gen. 20), welche „die mögliche zur wirklichen Gefahr steigert, dadurch das Eingreifen der Gottheit notwendig macht und auf diese Weise eine Verherrlichung des Patriarchen erreicht, die er mit nichten verdient hat“.

Ein bestimmtes absolutes Datum der Entstehung anzugeben, ist kaum möglich. Man kann höchstens für beide Quellen feststellen, dass sie ihrem Stoff nach vorprophetisch sind und dass die in beiden aufbewahrte Überlieferung ihre volkstümliche Ausprägung vor den Schriftpropheten Amos, Hosea etc. gefunden hat. Man darf darum

etwa für die Entstehung des Grundstockes von J als letzten Termin das Jahr 800 v. Chr. und für E ungefähr das Jahr 750 v. Chr. annehmen. Die Vereinigung der beiden Quellen ist dann in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts erfolgt, nach Wellhausen, Stade und Cornill am Anfang derselben, nach Kuenen wahrscheinlicher erst um 600, was auch Dillmann annimmt, nur dass er der Meinung ist, damals sei zugleich der Priesterkodex sammt den zwei andern Quellen in ein einheitliches Werk vereinigt worden.

5. Die wichtigste Frage in Bezug auf den Hexateuch ist die Entstehungszeit des Priesterkodex, wobei Dillmann immer noch die alte Position festhält, dass derselbe vordeuteronomisch sei. Gleichwohl wage ich es, als Ergebnis der neuen Forschungen hinzustellen, dass *der Priesterkodex nur nach dem Deuteronomium entstanden sein kann.* Die Gegner dieses Satzes sehen sich genötigt, den Mangel von rein priesterlichen Vorschriften im Deuteronomium, das doch auf das alte Bundesbuch so deutlich zurückweist, dadurch erklären zu wollen, dass das Deuteronomium ein *Volks*gesetzbuch, eine für das ganze Volk bestimmte Gesetzessammlung sein wolle. Ebenso sind sie, weil sich in vorexilischer Zeit keine Spur der Giltigkeit des Priesterkodex aufweisen lässt, zu dem Eingeständnis gezwungen, dass derselbe mehr oder weniger als rein für die priesterlichen Kreise Jerusalems berechnet gegolten habe und Jahrhunderte lang latent geblieben sei. Beide Annahmen sind aber auf keine Weise zu halten. Denn ist es auch ganz natürlich, dass manche der Gebräuche, welche der Priesterkodex kodifizirt, in Jerusalem, wie in den übrigen Heiligtümern des alten Israels auf den Höhen üblich waren, so kann doch von einer Entstehung dieser Gesetze vor dem Deuteronomium und dem Exil keine Rede sein. Zur Begründung genügt es kurz auf folgende Punkte hinzuweisen:

a) Die Feststellungen des PC machen einen so strikten Unterschied zwischen Priestern und Leviten, wie er im alten Juda niemals existirte, wie ihn auch das Deuteronomium, welches ja vielmehr die stellenlos gewordenen Höhenpriester den Priestern von Jerusalem gleichgeachtet haben will, nicht von ferne ahnte, wie er vielmehr erst dieser vom Deuteronomium versuchten Gleichstellung *aller* Priester gegenüber von Ezechiel (Kap. 44) aus ganz andern als genealogischen Gründen angestrebt und erst lange nach ihm durchgesetzt wird.

b) Der PC kennt nur *eine* Kultusstätte, ja sieht diese Einheit als ursprüngliche Ordnung an, während das Deuteronomium erst die Einheit *verlangt* und die Ausführung dieser Forderung durch Josia erst durch das Exil wirklichen Bestand erlangte. Vor dem Deuteronomium wusste man nichts von einem solchen Gesetze; das

Bundesbuch erlaubte zu opfern, wo Gott sich offenbarte, und demgemäss opferten die treuesten Diener Jahwes in Nob und Silo, auf dem Karmel und zu Gibeon, zu Hebron und zu Bethel.

c) Man braucht nur die Angaben der geschichtlichen Bücher abgesehen vom Hexateuch, weil dieser einer Redaktion im Geiste des PC unterzogen worden ist, ins Auge zu fassen und die Chronik damit zu vergleichen. Dann hat man noch unvermischt nebeneinander die alte deuteronomisch redigierte Erzählung, welche von den Forderungen des PC noch nichts weiss, und die spätere Umbildung und Auffassung infolge der Durchführung der Reform Esras, woraus man ersehen kann, wie die Geschichte im alten Israel hätte verlaufen müssen, wenn der Priesterkodex damals vorhanden gewesen wäre.

Die späte Entstehung des PC erhellt aber deutlich auch aus seiner ganzen Art. Die Erzählung von JE lässt von Anfang an Jahwe Opfer dargebracht werden (Kain und Abel opfern, ebenso Noah); der PC kann ein giltiges Opfer nur bei dem einen Heiligtum anerkennen, darum lässt er erst bei der Stiftshütte, die Mose errichtet und für die er die zum Opfer nötigen Priester eingesetzt hat, die Opfer für Jahwe beginnen. JE kennt schon von Anfang an den Unterschied von reinen und unreinen Tieren, von den erstern werden sieben Paare, von den letztern nur zwei Paare in das Schiff Noahs aufgenommen (Gen. 7, 2), während der PC, weil ja damals das Gesetz nicht bekannt war, von den reinen und unreinen Tieren ohne Unterschied nur je ein Paar gerettet werden lässt (Gen. 7, 15. 16). Nach J ist der Name Jahwe von Anfang an gekannt, nach E wird er erst Mose offenbart: noch viel genauer kennt PC die Stufen der Offenbarung, er bringt Ordnung in die Ereignisse der Vergangenheit: Zuerst war Gott nur als Elohim bekannt, dann offenbarte er sich den Patriarchen als El Schaddaj, und erst Mose vernahm seinen wahren Namen Jahwe (Ex. 6). Dieser schematischen Bearbeitung der alten Erzählung und dieser genauen Berechnung und Überlegung entspricht es vollständig, wenn am Anfang den Menschen nur die Pflanzen der Erde zur Nahrung angewiesen werden, wenn sie später auch die Tiere mit Ausschluss des Blutes erhalten und ihnen schliesslich das Land Kanaan versprochen wird (Gen. 1, 29. 9, 3. 17, 8). Als Zeichen stehen damit in Parallele Sabbat, [Regenbogen?] Beschneidung und Kultus. Ein theologischer Gedanke ist überall der Kern der Erzählung und nicht die lebendige anschauliche Schilderung, wie wir sie bei JE finden. Gott ist nach dem PC auch lange nicht mehr in dem sozusagen vertraulichen Verkehr mit den Menschenkindern, wie in der jehovistischen Erzählung: mit aller Sorgfalt sind die anthropomorphen Ausdrucksweisen vermieden; Gott ist viel überirdischer gefasst. Der gewaltige

Abstand von Jahrhunderten tritt einem schon aus einem Vergleich der beiden Schöpfungserzählungen in Gen. 1 und Gen. 2 entgegen. In der ersten Gen. 1,1—2, 4a, die dem Priesterkodex angehört, verläuft alles in einem wohlüberlegten Schema, und wie theologisch nimmt es sich aus, dass selbst Gott am siebenten Tage den Sabbat halten muss! Daneben wie volkstümlich anschaulich ist die zweite aus der Hand des Jahwisten stammende Erzählung (Gen. 2, 4b ff.)!

Vielleicht noch klarer ist der Unterschied zwischen JE und Priesterkodex an der verschiedenen Auffassung der Wundertaten Gottes in Aegypten zu veranschaulichen. Während sich nach der Darstellung des Jahwisten und Elohisten deutlich eine Steigerung der Plagen und ein praktischer Zweck derselben, nämlich den Pharao zur Nachgiebigkeit zu zwingen, ergeben, ist von diesem ernsten Kampfe mit dem verstockten Pharao im Priesterkodex kaum eine Spur noch geblieben. Mose und Aaron stehen vor Pharao und seinen Zauberern als die Vertreter Gottes, einfach um Gottes Macht über Pharao zu illustrieren. Es ist ein Turnier, das in fünf Waffengängen verläuft, bei dem anfangs die Gegner einander ziemlich gleich bleiben, bis schliesslich in den zwei letzten Jahwes Macht sich immer deutlicher kundtut. Die Erzählung des Priesterkodex ist ohne Zweifel am weitesten von dem Auszug aus Aegypten entfernt: Jeder Versuch, sich das Erzählte als wirklich vorzustellen, stösst auf die grössten Unmöglichkeiten. Der Priesterkodex vergrössert, ohne sich um die Wirklichkeit zu kümmern; bei der Verwandlung des Wassers in Blut, die auch von J und E erzählt wird, ist nicht nur das Nilwasser, sondern überhaupt alles Wasser in Aegypten in den Strömen, Kanälen und Seen, ja selbst in den steinernen und hölzernen Gefässen zu Blut geworden.

So vergrössert sich dem Priesterkodex überhaupt das Bild der vergangenen Geschlechter: Man braucht nur die grossen Zahlen zu lesen, zu welchen die siebenzig Seelen in Aegypten sollen angewachsen sein. Man bedenke ferner das fabelhafte Alter der Patriarchen und wie sie sich auch sonst auszeichnen; so begraben Ismael und Isaak als fromme Söhne zusammen ihren verstorbenen Vater, wie Esau und Jakob ebenso tun, obschon sie kaum beisammen gewohnt haben. Das weist doch in jene Zeiten nach dem Exil, wo den Frommen verheissen ist, dass ihr Alter sein werde, wie das der Bäume. Von dieser späten Zeit aus konnte man auch sich veranlasst fühlen, im Altertum Perioden zu unterscheiden, wie es der Priesterkodex tut. J und E stehen noch mitten im lebendigen Fluss der Geschichte; der Priesterkodex schaut gelehrt auf die längst vergangenen Perioden zurück und gibt einen Auszug aus der Geschichte, der sich oft mit einem blossen Grundriss und mit der

Überbrückung der Zwischenräume durch Genealogien begnügt und nur da ausführlicher wird, wo es sich um wichtige gottesdienstliche Einrichtungen handelt. Am Anfang der literarischen und religiösen Entwicklung wäre der Priesterkodex rein unverständlich; zudem ist seine Schematisirung der alten Überlieferung von J und E nicht beachtet, sie haben ihn eben nicht gekannt und tragen überall unverkennbar das Gepräge der Natürlichkeit an sich.

Die ganze geschichtliche Entwicklung, wie sie durch die Bücher Samuels und der Könige, sowie die Propheten bezeugt ist, liefert den Beweis, dass der Priesterkodex nicht die erste der Quellenschriften des Pentateuchs sein kann, sondern die allerletzte sein muss, weil nirgends in vorexilischer Zeit die Anschauungen des Priesterkodex als wirklich und wirksam sich nachweisen lassen. Wir wollen nur noch darauf aufmerksam machen, dass auch die Sprache des Priesterkodex und manche andere kleinere Züge in demselben (z. B. die Bekanntschaft mit der Änderung in Betreff des Jahresanfangs) auf eine späte Zeit hinweisen. Alle die vielen Gegenschriften, welche die neue Aufstellung hervorgerufen hat, und welche schon durch die immer neuversuchte Widerlegung zeigen, dass den früheren Versuchen keine durchschlagende Kraft beiwohnt, sind teils auch schon deshalb unhaltbar, weil sie mehr oder weniger Tendenzschriften sind und eine petitio principii enthalten. Den meisten galt nämlich die Sache bereits durch die Dogmatik als gegen Wellhausen entschieden, und es war somit die blosse in den Dienst des von vornherein für richtig gehaltenen gegenteiligen Standpunkts gestellte Scholastik, die sich hören liess; andere aber, welchen diese Gebundenheit durch die Tradition nicht nachgesagt werden kann, haben zu wenig das grosse Ganze, namentlich die Darstellung der Bücher der Richter, Samuels, der Könige, sowie der Propheten beachtet und mit nicht weittragenden Gründen die neue Ansicht zu widerlegen gesucht.[1])

[1]) Ich nenne hier nur einige dieser Schriften: *Böhl, Ed.*, Zum Gesetz und Zeugniss. Wien 1883. — *Roos, Fr.*, Die Geschichtlichkeit des Pentateuchs, Stuttgart 1883. — *Naumann, O.*, Wellhausens Methode, kritisch beleuchtet. Leipzig 1886. — *Finsler, Rud.*, Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausen's von Geschichte und Religion des Alten Testamentes. Zürich 1887. — *Zahn, Adolf*, Das Deuteronomium. Eine Schutzschrift wider modernes kritisches Unwesen. Gütersloh 1890. — *Schumann, G.*, Die Wellhausen'sche Pentateuchtheorie in ihren Grundzügen dargestellt und auf ihre Haltbarkeit geprüft. Karlsruhe 1892. — *Billeb, Hermann*, Die wichtigsten Sätze der neueren alttestamentlichen Kritik vom Standpunkte der Propheten Amos und Hosea aus betrachtet. Halle a/S. 1893. — Auch *Klostermann's* Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs in der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1890—1892 werden trotz der Zuversichtlichkeit ihres Verfassers die neue Theorie nicht durch eine bessere ersetzen. Jetzt sind sie zusammen mit früheren Abhandlungen Klostermanns in einem besonderen Buche erschienen: Der Pentateuch, Leipzig 1893.

Freilich ist dieser Priesterkodex selber nicht auf einen Tag entstanden. Als eine besondere erste Sammlung von Ordnungen ist das sogenannte *Heiligkeitsgesetz* Lev. 17—26 auszuscheiden, zu dem noch einige andere Abschnitte im Anfang von Leviticus gehören mögen[1]). Die Verwandtschaft dieser Gesetzessammlung mit Ezechiel ist so auffallend, dass schon Ezechiel als der Verfasser ist angesehen worden. Wahrscheinlicher aber ist es, dass wir hier die erste durch Ezechiels Schilderung des zukünftigen Tempels angeregte Sammlung der alten Gebräuche und Ordnungen haben, die beim Opfern im Tempel zu Jerusalem zur Zeit seines Bestandes geübt wurden. Der vom Deuteronomium eingeschlagene Weg der Kodifikation des Rechts ist durch Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz weiter geführt. Es sind in dem letzteren gewiss alte Uebungen kodifiziert, die es Dillmann möglich machten, dies Gesetz, das er mit S (=sinaitisches) bezeichnet, für sehr alt zu halten. Dies Gesetz, das aber in Wirklichkeit erst nach Ezechiel und wohl noch vor der Rückkehr der Exulanten unter Josua und Serubbabel (538) oder kurz nachher (c. 520) abgefasst wurde, ist mit dem vorangegangenen Ezechiel die Brücke zu dem Priesterkodex, der ebenfalls in Babylonien entstanden ist, von Esra nach Palästina gebracht und dort 444 in der Gemeinde zu Jerusalem eingeführt wurde. Was Esra nach Palästina brachte, war nicht unser jetziger Pentateuch, sondern nur der in demselben mitenthaltene Priesterkodex.

Die Vereinigung dieses Gesetzes mit der alten heiligen Überlieferung, dem deuteronomisch überarbeiteten und durch das Deuteronomium vermehrten jehovistischen Geschichtsbuch ist erst nach 444 erfolgt und ist kaum das Werk eines Einzelnen, sondern die Arbeit einer ganzen Reihe und eines ganzen Kreises von Schriftgelehrten. Die Disposition zur Anordnung des Ganzen wurde vom Priesterkodex hergenommen, weil er die Anschauung der damaligen Zeit über das Altertum gab, und an diesem Faden wurde die alte Überlieferung aufgereiht, so dass lange der Schein bestehen konnte, der Priesterkodex sei nicht nur inbezug auf Kompositionsweise, sondern auch, was die Zeit der Entstehung betrifft, für die Grundschrift des Hexateuchs zu halten[2]).

[1]) Eine gründliche Untersuchung über das Heiligkeitsgesetz gibt *Bruno Bäntsch* (das Heiligkeitsgesetz Erfurt 1893). Es unterscheidet vier verschiedene Schichten, von denen die erste noch kurz vor Ezechiel entstanden sein wird. Damit wäre erklärt, warum so lange die Kritiker darüber nicht einig werden konnten, ob dem Heiligkeitsgesetz oder Ezechiel die Priorität zukomme.

[2]) Eine ganz vortreffliche Einführung in die Frage der Pentateuchkritik gibt jetzt *H. Holzinger*, Einleitung in den Hexateuch 1893. Diesem Buche, das keine Frage zu besprechen vergisst, sind genaue Tabellen über die gegenwärtige Quellenscheidung des ganzen Hexateuchs beigegeben.

Um die gegenwärtig geltende Anschauung recht übersichtlich dem Leser darzustellen, gebe ich zum Abschluss dieses Abschnittes noch eine Tabelle über die successive Entstehung des Hexateuchs, wobei ich links die nach meiner Meinung sichersten Ergebnisse zusammenstelle, rechts in kleinerer Schrift die abweichenden Annahmen Dillmanns anführe. Zur Erklärung der Zeichen schicke ich voraus, dass J den Jahwisten, E den Elohisten, D das Deuteronomium, JE das aus der Vereinigung von J und E entstandene vorexilische Geschichtswerk, den sogenannten Jehovisten, P^1 das sogenannte Heiligkeitsgesetz Lev. 17—26, P^2 den Priesterkodex, R^d den deuteronomischen Redaktor und R^p die im Sinn und Geist der Priesterschrift erfolgende Redaktion bezeichnet.

Nach d. neueren Ergebnissen	*Datum*	*Nach Dillmann*
—	c. 1100	Das Bundesbuch Ex. 20—23
—	c. 900—650	P^1 (Lev. 17—26.)
—	c. 875	E (ephraimäisch)
J judäisch [nach Kuenen ephraimäisch]	c. 800	P^2
E ephraimäisch	c. 750	J (judäisch)
D	621	D
JE	c. 600	P^2EJ durch R
JE+D durch R^d	c. 550	P^2EJ+D durch R^d
P^1	c. 520	—
P^2	c. 450	—
P^1+P^2 [= P]	c. 445	P^2EJD+P^1 Der Abschluss der Vereinigung und die endgiltige Feststellung erfolgten später.
(JE+D) + P durch R^p resp. durch eine Schriftgelehrtenschule.	c. 400	—

III.

Die geschichtlichen Bücher, zu denen wir hier nicht nur die „früheren Propheten" des hebräischen Kanons, sondern auch Chronik, Esra, Nehemia. Ruth und Esther rechnen, müssen wir etwas kürzer besprechen, obschon gerade jetzt die Verhandlungen über dieselben erst recht eigentlich durch *Budde, Cornill* und *Kittel* in Fluss gekommen sind.

Zunächst fassen wir *Richter, Samuel* und *Könige* zusammen und geben dasjenige, was sich in Bezug auf dieselben als sicher herausgestellt hat.

Auch hier unterliegt es keinem Zweifel, dass wir kein ursprünglich einheitliches Geschichtswerk, sondern eine Zusammenarbeitung

aus verschiedenen Quellen vor uns haben. Dies geht unverkennbar aus den Parallelberichten hervor, die auch hier nicht fehlen.

Die verschiedenen Bestandteile aber weisen grosse Ähnlichkeiten mit den vordeuteronomischen Quellen im Hexateuch auf. Um nur auf die zusammenhängende vortreffliche Darstellung von Davids Geschichte in II. Sam. 9—20 zu verweisen, so ist dieses Stück mit dem Jahwisten verwandt.

Ferner ist zum Unterschied vom Hexateuch als sicher anzunehmen, dass über diese Bücher eine zweite durchgreifende Redaktion nach der deuteronomischen, die auch sie erfahren haben, nicht erfolgt ist, wenn auch im Buche der Richter sich Anfänge zu einer solchen noch finden. In dem Geschichtswerk Richter bis Könige liegt uns somit, abgesehen von einigen midraschischen Einschüben ein im wesentlichen im Exil abgeschlossenes Geschichtswerk vor, das dem deuteronomischen, noch nicht um den Priesterkodex vermehrten und in seinem Sinne redigierten Buche (JE + D) über die Vorgeschichte Israels zu vergleichen ist und gewissermassen seine Fortsetzung bildet.

Uber die nähere oder entferntere Verwandtschaft der jahwistischen und der elohistischen Stücke im Hexateuch und in den Büchern der Richter, Samuels und der Könige haben die Forscher sich noch nicht geeinigt; immerhin ist aber eine solche auch von *Kittel* (die pentateuchischen Urkunden in den Büchern Richter und Samuel vgl. Studien und Kritiken 1892 S. 44—71), obschon er sie nur für eine entfernte hält, nicht in Abrede gestellt, und die Meinung von *Budde* und *Cornill* ist doch nicht die, dass dieselbe Feder die verwandten Stücke im Hexateuch und den folgenden Büchern geschrieben habe.

Ist somit die Untersuchung in Bezug auf diese Bücher noch nicht als abgeschlossen zu betrachten, so sicher auch festgestellt ist, dass eine exilische Redaktion verschiedene Quellen vereinigt hat, so darf man in Hinsicht auf die Bücher der *Chronik* behaupten, dass hier die Forschung eigentlich zu vollständig sichern Ergebnissen gelangt ist. In der Chronik, zu welcher Esra und Nehemia ursprünglich als Abschluss hinzugehörten, haben wir sozusagen die Fortsetzung des Priesterkodex, der jetzt im Hexateuch mit den übrigen Quellen verbunden erscheint, und die Redaktionsarbeit hat somit Halt gemacht, ehe sie ihr Werk vollendet hatte: denn sie hätte auch die Chronik mit den Büchern der Richter, Samuels und der Könige auf ähnliche Weise vereinigen können.

(Schluss folgt.)

Liturgisches.

Von Friedr. Schneeberger, Pfarrer in Rütti (Bern).

Vorbemerkung.

Über die Bedeutung des Liturgischen im Gottesdienst und seine Weiterentwicklung auf dem Boden unserer Kirche, mit besonderer Berücksichtigung der Abendmalsfeier, verhandelte in seiner letzten Jahresversammlung der bernische kantonale Pfarrverein und erhob mit erfreulicher Einstimmigkeit folgende Resolution des Herrn Prof. *Steck* zum Beschluss:

Die Versammlung des kantonalen Pfarrvereins in Burgdorf ersucht den Synodalrat, der Frage der liturgischen Weiterentwicklung des Gottesdienstes aufs neue seine Aufmerksamkeit zu schenken, und zu geeigneter Zeit Vorschläge zu bringen im Sinne der Herbeiführung eines innigern Verhältnisses unsers Gottesdienstes einerseits zur heiligen Schrift (Bibellektion), andrerseits zur kirchlichen Tonkunst (Vermehrung des sonntäglichen Gesangs, Gesangsgottesdienste), sowie zur Hebung der Feier des heiligen Abendmahls.

Die wesentlichsten Gedanken aus dem bezüglichen ersten Referat [1]) nebst einigem aus der Vorverhandlung im engern Kreise dürften auch für ausserkantonale Leser etwelches Interesse haben und mögen als bescheidener Beitrag zur Lösung der aktuellen, liturgischen Frage wohlwollende Aufnahme finden. —

Man würde unserm reformirten Volke mit Unrecht den Vorwurf machen, es mangle ihm aller Sinn fürs Liturgische. So fremd ihm auch der Name klingt, so nahe liegt ihm doch die Sache selbst; ob diese aber an ihrem Orte zu gebührender Geltung komme, ist eine andere Frage, deren Verneinung als Vorwurf weniger wider das geleitete Volk als vielmehr gegen die leitenden Kreise sich richtet. Es ist eine unbestreitbare Tatsache erfreulichster Natur, dass landauf, landab unsere Gemeinden zu Kirchenrenovationen, Anschaffung von Geläuten und Orgeln sich willig zeigen, wo der Pfarrer in besonnener Weise vorgehend und den lokalen Verhältnissen Rechnung tragend den Anstoss dazu gibt — ebenso unbestreitbar aber ist die andere unerfreuliche Tatsache, dass nach den ersten Zeiten der Begeisterung bei den einen, der befriedigten Neugierde bloss bei den andern, allmälig eine gewisse Ernüchterung, ja sogar etwas wie Enttäuschung sich geltend macht, bei dem Pfarrer, wie bei der Gemeinde. Ich erinnere mich noch wohl des Geständnisses eines vor Jahren verstorbenen, durch Wissen und Erfahrung

[1]) Das Korreferat kam im Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz 1893, Nr. 44—47 zum Abdruck.

hervorragenden Geistlichen, wie er von der vor Jahresfrist erfolgten stylgerechten Renovation der gothischen Stadtkirche, der Erstellung einer prachtvollen Orgel und mehrerer Chorglasgemälde, sowie der Schenkung eines herrlichen Geläutes einen Aufschwung des gottesdienstlichen Gemeindelebens erwartet habe — doch umsonst — nach all den grandiosen Opfern der Gemeinde und einzelner Gnmeindeglieder blieb schliesslich doch alles im alten.

Warum doch? — Ein Grund wenigstens dürfte in dem liegen, was derselbe Mann gelegentlich klagte: Das Symbolische überhaupt ist bei uns so dünn geworden, dass man's durch ein Röhrchen schlürfen könnte! — Leider ist's so! aber diese Klage wird unter Standesgenossen zur Selbstanklage. Denn durch wessen Schuld ist es dahin gekommen? Die Behauptung, dass unser reformirtes Volk keinen Sinn für das Symbolische habe, trifft wenigstens auf profanem Gebiet keineswegs zu; ist ihm aber auf religiösem Gebiet dieser Sinn abhanden gekommen im Gegensatz zum katholischen Brudervolk, woher kommt dies?

Auf Grund persönlicher Erfahrung fühle ich mich im Stillen beschämt durch die Langmut unserer Gemeinden, die den geistlichen Hirten sich gefällig zeigen, das zur Verschönerung des Kultus gewünschte Material beschaffen und es alsdann mit stiller Resignation ertragen, wenn man an leitender Stelle dieses Material in gebührender Weise zu verwenden nicht versteht aus eigenem Mangel an Sinn für's Symbolische, oder zu verwenden nicht wagt aus Furcht vor dem Mangel an symbolischem Sinn bei andern, so dass schliesslich das neue in die herkömmlichen Formen eingezwängt wird. Zwar schmückt man mit seltener Ausnahme neue Glocken mit sinnigen Bibelsprüchen, duldet aber den werktäglichen Profangebrauch derselben ohne Beschwerung, als wäre dies altchristliche Sitte. Die Gefahr, das Christentum als Sonntagssache anzusehen, liegt stets nahe genug; so sollte man denn nicht bloss am Sonntag, sondern auch an den Werktagen sich durch die Ziersprüche, welche die Glocken singend verkünden, erinnern lassen, dass diese vorzugsweise ein himmlisches Geschäft verrichten, dass die Mittagsglocke die ernste Mahnerin ist zum Dankgebet bei der Hauptmalzeit, die dem Imbis zu lieb meist zu früh geläutete Abendglocke die Bitte oft trägt, jedenfalls stets nahe legt: „Herr, bleibe bei uns, denn es will Abend werden!“ Wo in stillen Abendstunden die Klänge einer katholischen Vesperglocke reformierten Christen ans Ohr dringen, ist es wohl nichts seltenes, noch weniger etwas befremdliches, dass sie in ihren Herzen Gebetsgedanken erweckt; auch dürfte der reformirte Geistliche für diesen zeitgemässen Dienst der katholischen Nachbarschaft nur Dank wissen und die spanische Benennung des

Nachtgeläutes mit las animas überaus sinnig finden. — Vor Profanation ist die Orgel zwar gesichert, aber gleichwohl wie schade, dass, wo eine Gemeinde ein bedeutendes Opfer für ein vorzügliches Orgelwerk sich nicht hat reuen lassen, dieses herrlichste Instrument der Anbetung und Lobpreisung Gottes nur nebenbei im Kirchenkonzert, nicht aber im Kultus selber zu gebührender Geltung kommen kann, weil unser reformirte Kultus sich zu wenig an das grundlegende Herrenwort Matth. 4,10 hält, wonach jener Anbetung des Herrn, das gesamte Leben aber, durch solche Anbetung getragen, ein Gottesdienst sein soll. Und wie unser Sonntagspredigtgottesdienst diesem Herrenwort, so entspricht auch der Gebrauch unsers Gotteshauses nicht mehr recht dem von Christus durch Matth. 21,13 erneuerten Prophetenwort Jesaja 56,7: „Mein Haus soll ein *Bethaus* sein allen Völkern." Zur Anbetung seines Herrn sollte dem Volk Israel jene heilige Stätte auf Morija mit ihrem reichen, weissagenden Opferdienst dienen gemäss dem Gesetzes- und Prophetenwort. Christus ist auch hier der Erfüller von beiden geworden, indem er er schon als „Sohn des Gesetzes" jene heilige Stätte als das bezeichnete, was seines Vaters sei, als Rabbi anbetend und lehrend mit Vorliebe hier weilte, für ihre Heilighaltung eiferte und zuletzt mit seinem heiligen Opfer die ganze Weissagung des Tempeldienstes erfüllte. Und mit seinem vorausgehenden letzten Mahl im engsten Jüngerkreis zum Gedächtnis dieses Opfers erfüllte er auch die Weissagung der Passahlammfeier im häuslichen Kreise und weihte damit diesen Kreis für die Zeit der Erfüllung zum Herd der Frömmigkeit, zur Pflanzstätte seines Reiches und zum Ausgangspunkt wahrer Anbetung im weitern Jüngerkreis. Bietet uns das Unser Vater den Inhalt dieser Anbetung, so das heilige *Abendmal* den *Höhepunkt* derselben.

Schon geraume Zeit vor dem letzten Mahl war den Jüngern das Anbeten des Vaters in den Worten des Unser Vaters etwas gewohntes geworden, und doch war ihnen dieser himmlische Vater noch nicht so nahe, wie er in diesem Gebete dem Beter sein will. Am letzten Abend noch durfte Philippus sagen: „Herr, zeige uns den Vater, so genüget uns". Dieser durch Rede und Handlung inhaltsschwere Abend, trotz allem Trostesreichtum für sie doch überschattet vom unfassbaren Verhängnis seines nahen Kreuzestodes, liess über den mächtigen Gemütsbewegungen ein ruhiges und klares Verständ- seiner Worte nicht aufkommen. Dieses fanden sie erst nach seiner Auferstehung bei der Wiederholung seiner Gedächtnisfeier; da erst wurde es ihnen klar, was er schon damals bezeugte: „Wer mich sieht, sieht den Vater. Nun ist des Menschen Sohn verklärt und Gott ist verklärt ihn ihm." Den Vater schaut der betende Christ

im Menschensohn und diesen zeigt uns das Gedächtnismahl des Gekreuzigten in seiner Verklärung. Beim Gedächtnis jener Stunden, da Jesus sich anschickte, sein Leben hinzugeben zu einem Lösegeld für viele, da die Finsternis ihre Macht hatte und der Hass seiner Feinde zu triumphiren begann, offenbarte er sich ihnen fortan als die Auferstehung und das Leben, als das Licht der Welt, als die höchste Liebe und in allem dem als das Ebenbild seines Vaters, den Abglanz seiner Herrlichkeit.

Nach der Erzählung der Synoptiker hat Jesus das letzte Mahl mit dem Passahmahl verbunden, umrahmt vom Hallel des letztern. Nicht auflösen, sondern erfüllen wollte er also auch hier, erfüllen die Weissagung des Passahlammes vom Erbarmen Gottes über dem grossen Volk des neuen Bundes, erfüllen die Lobpreisungen des alten Israels für die *zeitliche* Errettung durch die Lobpreisungen des neuen Israel für die *ewige* Errettung und Erlösung, erfüllen auch die Weissagung des jüdischen Passahmahles als *häuslicher* Feier, von der fundamentalen Bedeutung des häuslichen Kreises für das Himmelreich, seine Pflanzung und Pflege in der sündigen Menschheit. Und diese ganze Feier, getragen von *Lobgebet* und *Lobgesang* angesichts der nahen, schwersten Stunden für den Meister und die Jünger! Ob auch diese nur mit gepressten Herzen mitfeiern mochten, die Verklärung des Menschensohnes, die jetzt schon in seinen Worten und seiner Haltung durchleuchtete, übte ihre stille Macht unbewusst über sie, stärkend und erhebend. Erst drüben in Gethsemane, zur Stunde seiner Feinde, brachen ihre Kräfte zusammen unter der Macht der Finsternis; hier stunden sie noch unter der Macht des Lichts.

Je mehr wir uns bemühen, bei unserer Abendmalsfeier die ganze äussere und innere Situation des Herrn und seiner Jünger bei jener ersten Feier uns zu vergegenwärtigen, desto mächtiger fühlen wir uns ergriffen von der Grösse jener Stunde und Feier, desto völliger wird uns *unsere* Feier zum *Höhepunkt aller Anbetung des himmlischen Vaters*.

Dass wir uns dabei auch der Finsternis ums Kreuz erinnern, lässt unsere gedemütigten Herzen nur um so lauter frohlocken über dem Glanz der Gnadensonne, der jener Finsternis auf dem Fusse folgt und, mit Paulus zu reden, „einen hellen Schein gibt in unsere Herzen, damit durch uns leuchte die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Christi“ (II. Cor. 4,6). Wir erkennen in solchen Worten den würdigsten Ausdruck freudigsten Glaubens und Hoffens vor allem bei der höchsten christlichen Feier, der Feier des heiligen Abendmahls. Es liegt auf der Hand, dass zu solcher Feier,

zumal im Gotteshaus, Liturgik und Homiletik ihr bestes aufzubieten haben, um ihr zu genügen in ihrer universellen Einfachheit und Erhabenheit zugleich.

Dieser hohen Bedeutung der Gedächtnisfeier blieben die Apostel mit ihren Gemeinden bei ihren religiösen Versammlungen sich vollkommen bewusst (Act. 2,42 und 47). Auch Paulus hat seine Gemeinden in derselben Richtung zur gemeinsamen Anbetung ermahnt und angeleitet (Kol. 3,16). So sehr sich ihm bei seiner Missionstätigkeit das Homiletische in den Vordergrund stellte, so kommt doch die unmittelbare Vergegenwärtigung und Anbetung Gottes nicht bloss in den liturgischen Eingangsworten all seiner Gemeindebriefe (bei einzelnen auch im Schlusswort) reichlich zur Geltung, sondern sie bricht auch durch seine dogmatischen Reflexionen und schulgerechten Beweisführungen hindurch als ausdrückliches oder gleich der Dominante mitklingendes Lob der göttlichen Gnade. Liegt das lutherische sola fide (Röm. 3,28) unzweifelhaft in der Intention der ganzen paulinischen Beweisführung für die Gerechtsprechung, so liegt noch prononcierter (als göttliche Voraussetzung für die menschliche fides) das sola gratia in der Intention von Epheser 2,8, wenn es gilt, durch die vom Glauben vermittelte Gerechtsprechung „tüchtig zu werden zum Erbteil der Heiligen im Licht“ (Epheser 1,42) zum „Rühmen mit der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes“. (Röm. 5,2) Durch Gnade weiss sich der Apostel zu dem geworden, was er ist (I. Kor. 15,10). Gnade ist ihm Anfang, Mitte und Ende des Weges zur Seligkeit. Immer kehrt das Wort Gnade wieder in seinen Briefen und so oft er's nennt, ist's wie ein heller Glockenton von oben hinein in sein angestrengtes, menschliches Reflektiren über die Geheimnisse der göttlichen Gnade und zudem ein spontan aus seinem Herzen aufjubelndes Lobpreisen der Herrlichkeit Gottes in Christo.

Solch' mächtiges Gnadenbewusstsein hat zu seiner Voraussetzung ein ebenso kräftiges Sünden- und Sckuldbewusstsein. Der Glaube aber ist die zum Empfang der Gnade hingehaltene Hand und die Predigt das Mittel par excellence, den Menschen zum Hinhalten dieser Glaubenshand zu bringen. Nichts liegt also dem Apostel ferner, als den Glauben um seiner Korrektheit, Quantität, Intensität, oder gar um seiner Früchte willen zu einem Mittel zu machen, durch das der Mensch die Gerechtsprechung erwürbe. Nichts liegt ihm ferner als die Absicht, das dem Glauben dienende Homiletische bei der Anbetung Gottes zur Oberherrschaft zu erheben, während es vielmehr überall da dem Liturgischen den Vortritt lassen muss, wo es sich um unmittelbare Berührung des göttlichen Geistes mit der Menschenseele handelt. Wir bringen ja auch, so sehr wir der

Predigt, als unserer anstrengendsten Arbeit unsere beste Kraft und Zeit zuwenden sollen. mit Beyschlag zu reden, nie so viel gute Predigten und Prediger auf, als wir haben müssten, um die dominirende Stellung unserer Arbeit. der Predigt, zu begründen. Christo vielmehr mit seinem Wort und seiner Stiftung gebührt in alle Wege die *zentrale* Stellung bei unserer Anbetung. Demnach sollte, beiläufig bemerkt, jeder Predigt voraus und von ihr unabhängig abschnittweise Lektion der Evangelien einen ständigen Teil unserer kirchlichen Sonntagsfeier bilden und nicht weniger auch unsers Konfirmandenunterrichts, wo sich die zahlreichen, theoretisirenden Katechismen meist ungebührlich breit machen auf Kosten des eigentlichen Lebenswortes und einer bessern Bibelkenntnis.

Mit seiner angelegentlichen Belehrung über die würdige Abendmalsfeier (I. Kor. 11), sodann zeigt Paulus volles Verständnis im besondern für die Bedeutung, die der Herr selber dieser Feier für das Gemeinschaftsleben mit ihm und durch ihn mit dem Vater gegeben hat. Wie sehr liegt ihm daran, dass jedermann vor dem Genuss dieses Males sich selber prüfe, damit er nicht durch unwürdigen Genuss schuldig werde am Leib und Blut des Herrn, das heisst an der Person des Erlösers selbst als des Herrn. Dass Christus der Herr sei, ist der Leitstern bei all seiner apostolischen Tätigkeit; als *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ* stellte er sich den Christengemeinden in seinen Briefen vor, Christo zu dienen als seinem Herrn, dazu drängt ihn gleich seinen Mitaposteln seine Christusliebe bei seiner reichen und gesegneten homiletischen Tätigkeit. Mit dieser aber will er im Grunde nur an seinem Teil beitragen, dass im Namen Jesu sich beugen alle Kniee (was im Munde des Apostels mehr ist als eine rhetorische Metapher), und alle Zungen bekennen, dass Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters (Phil. 2,10 und 11). Zu diesem feierlichen, liturgischen Bekenntnis drängt den Apostel der Gedanke, wie Christus sich selbst erniedrigte und gehorsam war bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuz; darum ihn auch Gott erhöhet und ihm einen Namen gegeben hat, der über alle Namen ist (Phil. 2,8 und 9). Der Kreuzestod des Erlösers also, mit dem er sein Selbstzeugnis bestätigte (Matth. 20,28), ist's, der allzeit Christenknie sich beugen und Christenzungen bekennen heisst, dass Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters. Und das Gedächtnismal dieses Todes ist deshalb die Feier, bei der solches Bekenntnis seinen vollkommensten und feierlichsten Ausdruck findet, die Feier, welche die Anbetung des Vaters im Sohne allzeit in ihrem Höhepunkt darstellt.

Die nachapostolische Entwicklung des Kultus nahm nun darin wenigstens einen durchaus schriftgemässen Verlauf, dass die Abend-

malsfeier als eucharistische Feier in den Mittelpunkt des Gottesdienstes gestellt wurde. Alles, was sonst in seinem Verlaufe geschah, war teleologisch auf die sakramentale Feier berechnet, ein Kultus ohne die Eucharistie, völlig unerhört von der apostolischen Zeit bis zur Reformation [1]).

Dass in die Kämpfe der letztern alsobald auch das Abendmal sich hineingestellt sah, ist nun durchaus nicht befremdlich. Toutes les grandes controverses sont venues se grouper autour de ce point central aux principales époques de l'histoire de l'église et toutes les déviations de la simplicité de l'evangile ont conduit aux altérations les plus étranges et les plus monstrueuses parfois de cette cérémonie sacrée. [2]) Solche déviation très étrange fanden die Reformatoren in der Messe vor und dringend nötig war deshalb auch hier eine Umbildung nach der Norm der Schrift. Allein weder nach dieser letztern noch nach dem Willen der Reformatoren geschah es, dass das Abendmal seit jener Zeit seine zentrale Stellung im Kultus verlor. Luther (in seiner Schrift über die deutsche Messe 1525) hoffte auf eine Zeit, wo der Gottesdienst so wiederhergestellt wäre, wie es im Reformationszeitalter mit der Predigt geschehen. Zwingli sogar behielt in der Zürcherordnung von 1529 von der alten Messordnung fast noch alles bei: Eingang, Sündenbekenntnis, Herr erbarme dich, Ehre sei Gott, Sanctus, Glaubensbekenntnis, Benedictus, Schriftlesung, Fürbitte. Ebenso berief sich Bersier in Paris, der bei seiner Gemeinde mit einer neuen Liturgie das Singen, das Credo, das Sündenbekenntnis mit feierlicher Absolution und knieendes Beten wieder einführte, auf den Ritus der alten Reformierten in Frankreich und der nach Deutschland geflüchteten Calvinisten. [3])

Nun ist es aber weder der lutherischen, noch der anglikanischen Kirche gelungen, das Abendmal als Teil des sonntäglichen Gottesdienstes zu behalten, einfach aus Mangel an Kommunikanten. Augenscheinlich hängt dieser Misserfolg mit dem Umstand zusammen, dass bei der reformirten Abendmalsfeier der Bussernst des Schuld*bewusstseins* mehr und mehr die Glaubensfreudigkeit der Schuld*vergebung* dominirte, aus Gründen, die nachher besprochen werden.

Schon daraus erklärt sich dann, dass die Abendmalsfeier als Bussfeier nicht mehr den Höhepunkt der Anbetung, den Mittelpunkt der sonntäglichen Feier bilden konnte. Es wirkten übrigens noch andere Faktoren kräftig mit, vor allem das schreiende Bedürfnis, das so lange unter den Scheffel gestellte Licht des Evangeliums wieder hoch zu halten und hell leuchten zu lassen durch die für

[1]) Steinmeyr, die Eucharistie und das Abendmahl. [2]) Secrétan, H., la sainte Cène Conférence. [3]) Oehninger, Wahrheiten für unsere Tage.

geraume Zeit alles andere in der Hintergrund drängende prædicatio Evangelii; auch mag die Abschaffung der Messe beim nicht urteilsfähigen Volke vielfach den Eindruck einer Degradation des Abendmals selber hervorgerufen haben. In der reformirten Kirche speziell ist dies um so wahrscheinlicher, als Zwingli persönlich allen Zeremonien abhold war. Erklärte er doch in seinem Glaubensbekenntnis an Kaiser Karl V. auf den Reichstag zu Augsburg, dass auch solche Zeremonien, die weder den Glauben in Aberglauben verkehren, noch dem Wort Gottes zuwiderlaufen (wenn es überhaupt solche gebe), wofern es ohne grosses Ärgernis geschehen könne, zu beseitigen seien. Werden wir auch dieses Vorgehen Zwingli's nicht geradezu barbarisch nennen, wie Melanchthon tat, so müssen wir doch letzterm soweit recht geben, dass die Gefahr nahe lag, das Kind mit dem Bade auszuschütten, und mit der Verwerfung aller Zeremonien der Gottesfurcht selber nahe zu treten; Profanationen in alter und neuer Zeit liefern leider vielfache Belege hiezu. Man mag geltend machen, dass doch unser Abendmahl am wenigsten solcher Profanation ausgesetzt sei; wir hoffen es trotz gravirender Beispiele des Gegenteils aus dem engern Bereiche unserer Erfahrung; nur schreibe man dies vor allem der Macht des christlichen Gewissens zu und nicht der einfachen Form unserer Feier, denn diese teilt ihre Berechtigung mit der kaum als schriftgemäss zu erweisenden Behandlung unserer Abendmalsfeier als Neben- oder Nachfeier.

Man hat denn doch in Wirklichkeit vielfach das Gefühl, es sei hier ein schwacher Punkt in unserm reformirten Kultus und von Zeit zu Zeit wieder laut werdende klagende Stimmen aus der reformirten und lutherischen Kirche bezeugen, dass die dermalige Stellung der Abendmalsfeier der von Christus selbst ihr verliehenen hohen Bedeutung hüben und drüben nicht recht entspreche, und als Höhepunkt der Anbetung Gottes, als irdische menschliche Wiederspiegelung seiner göttlichen δόξα, seiner himmlischen Majestät und Herrlichkeit sich etwas *dürftig* ausnehme.

Wenn aber diese Ausstellung einer gewissen Dürftigkeit an unserer Abendmalfeier auf den Gehalt und Eindruck derselben bei den aufrichtigen Kommunikanten bezogen werden wollte, so müssten wir uns ernstlich dagegen verwahren, gestützt auf eigene Erfahrung und anderer Zeugnis. Es ist auch in der gegenwärtigen Gestalt eine von hohem Ernst getragene, tiefen Eindruck bewirkende, heilige Handlung, wofern der Liturg selbst der Gemeinde durch Vortrag und Haltung Zeugnis davon gibt. Aber der Ernst ist vorwiegend Bussernst und der Eindruck geht mehr ins Gewissen als ins Herz oder ist doch bei diesem mehr ein demütigender als ein erhebender. Dies ist namentlich dann der Fall, wenn man, wie in der Bernerliturgie, die

ernste Ermahnung des Paulus (I. Kor. 11,28 und 29) erst unmittelbar vor dem Genuss des Males statt im Vorbereitungsgottesdienst gegeben wird.

Hier drängt sich unwillkürlich die Zwischenfrage auf, woher es wohl eigentlich gekommen, dass das Abendmal aus einer freudigen Danksagungsfeier immer mehr und mehr in eine ernste Bussfeier sich verwandelte innerhalb der reformirten Kirche. Zwingli in seiner Konfession an Kaiser Karl V. redet noch vom heiligen Abendmal der Danksagung und in drei Gebeten zu einer neuen Abendmahlsliturgie herrscht das Lobpreisen und Danken statt der Mahnung vor. „Dich, gütigster Vater, flehen wir an, verleihe, dass unsere Lippen immerdar das Lob deiner Güte darbringen, wiewohl unser Dank und Preis doch niemals die Grösse deiner Wohltat erreicht." Calvinischen Einflüssen dürfte es eher zuzuschreiben sein, dass diese eucharistische Auffassung des Abendmals derjenigen des Busssakraments weichen musste. Der tiefere Grund dazu lag übrigens wohl vorwiegend in der energischen Betonung des Rechtfertigungsglaubens. Wir Protestanten halten das sola fide für die Gerechtsprechung und die Erlangung des Friedens mit Gott hoch mit allem Recht. Indem wir aber anscheinend bei dieser Errungenschaft stehen bleiben und über das Rühmen derselben nicht hinauskommen, ist die Gefahr nicht zu läugnen, dass der einseitig premirte Rechtfertigungsglaube unter der Hand wieder in ein verdienstliches Werk ausarten, aus der zum Empfang demütig hingehaltenen Hand eine zum Nehmen keck ausgestreckte werden kann. Um dieser nahe liegenden Gefahr zu wehren, wird dann der Glaubensfreudigkeit selbst bei der Abendmahlsfeier noch durch ernste Bussmahnung wiederholt ein Dämpfer aufgesetzt, während doch nach apostolischer und altchristlicher Auffassung diese Freudigkeit gerade hier bei der Anbetung der Vaterliebe Gottes im Gekreuzigten ihr fortissimo erhalten sollte. Hier sollte denn auch die Erkenntnis zur vollsten Geltung kommen: Hoch über dem menschlichen sola fide steht jederzeit in himmlischem Glanze das göttliche sola gratia und weist über den in der Gerechtsprechung durch den Glauben gefundenen Frieden noch hinaus und hinauf zu der freudigen Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes (Röm. 5,2). Dieser Hoffnung getröstet sich Paulus mit seinen Mitchristen in den Leiden dieser Zeit, die der künftigen Herrlichkeit nicht wert seien (Röm. 8,18); diese Herrlichkeit ist der Grund der bleibenden Freude, die der scheidende Erlöser seinen Jüngern verheisst (Joh. 16,22). Und die Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes wird zur vollen Geltung kommen müssen im Liturgischen, das den Anbeter des Vaters himmlische Herrlichkeit im irdischen Widerschein schauen lassen soll — vor allem beim Mahl des Herrn

als dem Höhepunkt der Anbetung und der Wiederspiegelung göttlicher Herrlichkeit.

Unter solchen Erwägungen erhebt sich neuerdings der Vorwurf einer gewissen Dürftigkeit unserer Feier. Zwar denken wir hierbei nicht an zeit- und ortweisen schwachen Besuch, denn Christus will, wo auch nur zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen, mitten unter ihnen sein und das gibt der Feier ihre Würde. Dagegen erweist sich die *seltene* Feier als eine Dürftigkeit im Besitzstand unserer Kirche. Adolphe Monod empfahl noch auf dem Sterbebett, das Abendmal öfter zu feiern und erklärte: c'est un grand mal que la communion soit célébrée si rarement dans notre église. Nous aussi, fügt H. Secrétan hinzu, nous sommes de ceux qui espèrent que le temps viendra où la céne sera donnée plus souvent . . . . Les premiers chrétiens la célébraient chaque jour et Calvin demandaid qu'elle le fut au moins chaque Dimanche, obwohl er das Wort dem Sakrament überordnete, abweichend von der Anschauung der deutschen Theologen, bei denen immer Verwaltung des Wortes und Sakraments nebeneinander steht, als die beiden gleich zu achtenden Teile der potestas ordinis (Heiz), und Oekolampad führte die allsonntägliche Abendmalsfeier in der Baslerkirche wirklich ein.

Qualifizirt sich die nunmehrige Seltenheit der Feier schon als Dürftigkeit, so nicht weniger ihre *liturgische Ausstattung,* denn hiebei kommt die Herrlichkeit des Vaters im Gekreuzigten nicht so zur Darstellung, wie ihr nach der Stiftung des Herrn gebührte. Der Grund liegt in der Unterschätzung der hiezu dienenden Mittel als etwas bloss Formalem. Diese sind aber wie die Herrlichkeit Gottes selbst, zu deren Darstellung sie dienen, vielmehr ein im höchsten Sinne reales, aus dem Himmel fliessendes, und in denselben sich ergiessendes Eine rigorose Scheidung des schönen vom heiligen ist dem kindlich-frommen Gemüte ebenso unbekannt als unverständlich; ihm sind die irdischen, vergänglichen Erscheinungen des schönen in Tönen, Farben und Ebenmass der Linien nicht leere Formalität, sondern Reflexe himmlischer, unvergänglicher, eminent realer Schönheit. Wie wäre es sonst erklärlich, dass jene Erscheinungen so tiefen Eindruck auf die zum ewigen Leben geschaffene Seele machen können im gesunden Zustand, im kranken sogar als psychiatrische Heilmittel Verwendung finden. Was hier menschliche Empirie aus der Naturforschung schon bezeugt, das bestätigt auf's herrlichste göttliche Offenbarung in der heil. Schrift. Gesetz, Propheten und Psalmen weissagend, Christus in Wort und Tat erfüllend, bezeugen es, dass in Gott das Licht als Inbegriff des Schönen gleich ewige Realität hat mit dem Leben und der Liebe.

Bemerkt der Evangelist Johannes schon beim ersten Zeichen zu Cana: „und offenbarte seine δόξα — welche Fülle solcher Offenbarungen bietet das nachfolgende Wirken Jesu in Wort und Tat! wie erhält da das schöne im Gegensatz zu seinem trügerischen Scheinleben unter der Sünde, wieder volle Realität unterm Gehorsam des Gottessohnes! Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit, bezeugt Johannes weiter im Evangelium 1.14.

Sollten nun Jesu Jünger als Kinder des Lichts die Kinder dieser Welt auch hierin klüger sein lassen, dass diese dem Schöpfer des Lichts die Gesetze des schönen in Tönen, Farben und Ebenmass der Linien so eifrig abzulauschen wissen zur Verwendung in ihrem Sinnendienst zur künstlichen Erhaltung ihrer trügerischen Weltseligkeit und zur momentanen Maskirung des Sündenelends? Sollten wir uns von ihnen überbieten lassen in der Verwendung der Machtwirkungen, die das himmlisch schöne auch in zeitlichen Erscheinungen bei der Menschenseele hervorbringt? Die Geschichte der christlichen Kunst gibt beredtes Zeugnis von diesen Machtwirkungen durch die christlichen Jahrhunderte herauf; tragen wir nur Sorge, dass sie auf reformirter Seite nie einen Rückgang zu verzeichnen habe und dass wir das schöne weder im Homiletischen noch im Liturgischen als etwas blos formales gering achten, da sie beide ja in der Anbetung der Vaterherrlichkeit Gottes ihr gemeinsames, höchstes Ziel haben. Es findet sich hiefür beim christlichen Volksgemüt mehr Sinn und Verständnis, als man unserseits oft zugeben will. Unser Kirchenvolk will beim Besuch des Gotteshauses nicht blos etwas anderes, sondern auch etwas besseres und zugleich schöneres hören, fühlen und sehen als ihm die rauhe, unfriedliche Aussenwelt bietet, es will vor dem Angesichte Gottes erscheinend in *seinem* Hause als dem Bethause mehr von Gottes Herrlichkeit schauen als anderswo. Wir wissen gut, welche Bedeutung der Anschauung in Erziehung und Unterricht unserer Kinder zukommt und nicht blos hier, sondern auch in der Erziehung der Gotteskinder durch den himmlischen Vater; wir leiten unsere Zuhörer zum Verständnis dieser geistlichen Anschauungsmittel und ihres Gebrauchs in Gottes Hand an und bemühen uns selber, anschaulich zu predigen. Dürften wir nun nicht froh sein, wenn uns hierin das reformierte Gotteshaus mit würdigem Schmuck unterstützte? Allerdings! und zwar nicht nur unbeschadet, sondern zur Förderung der Demut, als der Grundgesinnung bei der wahrhaften Anbetung. Der rechte Kirchenbesucher erscheint ja stets mit der Zöllnerbitte im Herzen: Gott, sei mir Sünder gnädig! aber eben diese Demut verleiht ihm auch den Mut, an Gottes Gnade zu glauben, die ihm in Gebet, Gesang und

und Predigt, ja auch im würdigen, innern Schmuck der heiligen Stätte, schöner als sonstwo vor Augen treten soll.

Und wo dieses unabweisliche, in der Sehnsucht der Seele nach ihrem Gott begründete Bedürfnis nur einigermassen befriedigt wird, wie dankbar zeigt sich da das christliche Volksgemüt und wie genügsam! Wie bald ist es bereit zu reden von schönem Gesang, schönem Orgelspiel, schönem Gebet und schöner Predigt, vielleicht sogar da, wo ein puritanisch gerichteter Homilet und Liturg grundsätzlich weder schön gepredigt, noch schön gebetet haben will. Darum verdirb es nicht! es liegt ein Segen darin und zwar kein geringer Segen in diesem Verlangen des christlichen Volksgemüts nach dem himmlisch schönen im Kultus. Es ist durchaus vom Übel, wenn ein Geistlicher nur so zum Zeitvertreib privatim das Ästhetische nach der einen oder andern Seite kultivirt, als Homilet aber oder noch mehr als Liturg es geringschätzig vernachlässigt. Ein freudeleerer, seriös monotoner Kultus übt geringe Anziehungskraft auf's Gemüt bei Jung und Alt. Homileten mit poetischer Ader wissen aus persönlicher Erfahrung, was ihnen mit den ernsten Alten auch die lebensfrohen Jungen fleissig ins Gotteshaus bringt. Tatsachen bezeugen es Sonntag um Sonntag, dass das schöne in der geistlichen Rede, wo es anders mit dem Wahren verbunden ist, einen viel höhern Wert hat, als denjenigen eines blossen Ornamentes oder gar nur eines kosmetischen Mittels zu dürftiger Maskirung von Gedankenblässe und Gedankenarmut. Und wäre es auch, wie Lobstein sagt, das grösste Kunststück des Teufels, das Fleisch so mit Pœsie und Ästhetik zu füllen, dass es ganz geistig aussieht — so bleibt doch das Wort stehn: abusus non tollit usum. Ja, solch' teuflischer abusus ruft erst recht laut dem gottgefälligen usus. Stellt die christliche Nächstenliebe dem weitgehenden teuflischen abusus des Mammon mit Recht einen ausgedehnten gottgefälligen usus entgegen und macht sich Freunde mit dem ungerechten Mammon — so gebührt neben diesem auch der Pœsie und Ästhetik unter Christen gleiche Würdigung.

So gönne man denn dem irdisch reflektirten, himmlisch schönen da unbedenklich Raum, wo es nicht im gottmissfälligen Dienst der Weltseligkeit, sondern im gottgefälligen Dienste der Gottseligkeit, Verwendung zur Anbetung der Vaterherrlichkeit Gottes. Auch unser reformirtes Kirchenvolk hat Sinn und Verständnis hiefür, es hat Wohlgefallen an den Werken der Farbenkunst, nicht blos auf den untern Stufen der Flach- und Dekorationsmalerei, sondern auch der höchsten Stufe, der Kunstmalerei. Es bedarf nur sachkundiger Leitung von massgebender Stelle aus bei den zahlreichen Restaurationsarbeiten, damit z. B. nicht etwa ächt gothisches Masswerk

dem Profanstil zum Opfer falle, und mehr noch, damit gelegentlich eine kirchenfreundliche Schenkung zu einem *Bild des Gekreuzigten* über dem Abendmalstisch verwendet werde. Gerade hierin dürften wir entsprechend dem löblicherweise zunehmenden Schmücken der Gräber mit dem christlichen Kreuz schon ein wenig katholischer, d. h. allgemein christlicher werden, ganz unbeschadet unserer kirchlichen Individualität.

Die Hauptsache bleibt ja freilich, dass nach Ephes. 3,17 Christus durch den Glauben wohne in unsern Herzen; allein als Mittel zu diesem höchsten Zweck würde das Bild des Gekreuzigten über dem Abendmalstisch ganz wesentlich dienen ohne Nachteil für die von uns mit Recht so hochgeschätzte Predigt, die im Grund doch auch nicht mehr ist als ein vorzügliches Mittel zu demselben Zweck. Es wäre solches Bild eine stille, aber sehr verständliche und zugleich gehaltvolle und fortwährend andächtig stimmende Predigt für den Besucher des Gotteshauses zu jeder Zeit, eine mildernste Warnung vor Profanation der heiligen Stätte, auch nur in Gedanken. Es wäre an Sonntagen besonders eine kräftige Unterstützung der Predigt des Evangeliums, vielleicht mitunter ein heilsames Korrektiv zu der allzu subjektiv gearteten, von der Hauptsache abschweifenden Kanzelrede und ebenso zu der oft allzusehr auf die Person des Predigers sich konzentrirenden Andacht der Zuhörer; es wäre ein heilsames Gegengewicht göttlicher Objektivität gegenüber dem drohenden Übergewicht menschlicher Subjektivität in der Predigt.

Zwar soll ja selbstverständlich die Subjektivität hier zur Geltung kommen; der Prediger soll reden „mit der Plerophorie einer gewissen Überzeugung", wobei freilich immerhin die Möglichkeit vorhanden ist, dass dieselbe in direktem Widerspruch stehe mit der Überzeugung anderer. Darum wohl gibt man allgemein die Wünschbarkeit einer Einschränkung des in der Predigt leicht zu ungebührlicher Geltung kommenden Subjektivismus zu. Wenn man aber hiefür die objektive Macht des Gottesgeistes beansprucht, so ist entgegenzuhalten, dass wo dieser *mit* unserm Geiste Zeugnis gibt (Röm. 8,16), man wesentlich wieder auf dem Boden der Subjektivität steht und dass selbst bei der begeisterten Predigt leicht Täuschungen und Verwechslungen mit unterlaufen können. Dem willkürlichen Predigtsubjektivismus halten das volle Gegengewicht einzig die grossen Taten Gottes, die zu unserm Heil geschehen sind Act. 2,11, und die in der einen grossen Tat gipfeln und gekrönt werden, welche das Bild des Gekreuzigten uns darstellt. Es sollte ja freilich durch all' unsere Predigten hindurchklingen:

Der am Kreuz ist meine Liebe,
Meine Lieb' ist Jesus Christ!

allein das wird nicht immer in wünschbarer Weise geschehen, noch geschehen können. Um so willkommener wäre die beredte Zeichensprache über dem Abendmalstisch, um das fehlende zu ergänzen. Und übte schon der ungedeckte Abendmalstisch mit dem Kreuzesbild darüber eine stille, heiligende Macht über die Christenseele, wie viel mehr erst der gedeckte! Versetzt er uns doch jedes Mal im Geist unter das Kreuz des Erlösers, unter jenen heiligen Brennpunkt, wo die Strahlen der göttlichen Vaterliebe und der Heilandsliebe zusammenlaufen, so dass, wenn irgendwo, gerade hier ein demütiges Menschenherz heiliges Feuer fangen muss in dankbarer Gegenliebe.

Über dem Tische, an welchem das Gedächtnismal des Gekreuzigten gefeiert wird, hat dessen Bild seinen bevorzugten Platz vor jedem andern; das ist kein blosses Phantasiegemälde, sondern volle menschliche Realität und doch schaut zugleich der Glaube in ihm, den auferstandenen, verklärten Christus, den das kunstvollste Bild nicht würdig darzustellen vermag. Beim Anblick des Gekreuzigten kommt man ferner nicht in Versuchung, die in den farbenprächtigen Gewändern sich vordrängende menschliche Kunst der Glasmalerei vorzugsweise zu bewundern, sondern die im Gekreuzigten geoffenbarte, göttliche Vaterliebe ist der Gegenstand der Bewunderung nicht blos, sondern der Anbetung, man betet an die Macht der Liebe, die sich in Jesu offenbart.

Wie wenig Berücksichtigung findet doch dieses tiefste Bedürfnis der Christenseele bei jenem Kirchenbaustil, der den Chor mit der Orgelgallerie und der Kanzel verbaut und über den aus dem Chor verdrängten, kleinen Abendmalstisch nicht Christus, den Herrn am Kreuz, sondern seinen Diener auf der Kanzel, nicht den heiligen Mittler, sondern einen armen Sünder im geistlichen Ornat plaziert, so dass dem zwischen den Gottesdiensten seltenen Besucher solches Gotteshauses auf den ersten Blick die stumme Orgel und leere Kanzel still zu bedeuten scheinen, man habe hier zur Zeit nichts weiter zu suchen.

Dass würdiger und gehaltvoller Kirchenschmuck sogar in einfachen, ländlichen Verhältnissen erreichbar ist, zeigt eine gut reformirte solothurnische Gemeinde, welcher unter geistlicher Wegleitung von reichen Bauersleuten das Bild des Gekreuzigten als prächtiges Glaschorgemälde geschenkt wurde. Auch der gegenüber den Zeremonien so rigorose Zwingli hätte sein Wohlgefallen daran. Hat er doch selber den Bilderstürmern entgegengehalten, dass sie die Stellen des alten Testamentes zu buchstäblich auffassen, indem sie lehren, dass nach denselben jede bildliche Darstellung, folglich sogar Gewerbeschilder, Wegweiser und Zifferblätter verboten wären. Er sei weit entfernt, Kunstgemälde, wenn dieselben nicht der aber-

gläubischen Verehrung dienen, zu verwerfen, da wohl niemand sie lieber sehe als er; er erkenne die Maler- und Bildhauerkunst für Gaben Gottes; so sei er auch dafür, dass die Glasgemälde in den Kirchenfenstern stehen bleiben sollen, weil sie so wenig wie der Hahn auf dem Kirchturm oder das Bild Karls des Grossen am Grossmünster irgend jemand zur Verehrung oder Anbetung verlocken.

Mit dem erfreulichen Wiederschmücken unserer Gotteshäuser muss aber, beiläufig bemerkt, die Heilighaltung derselben Schritt halten und der altgewohnten, durch die Schmucklosigkeit begünstigten, oft nur gedankenlosen Profanation derselben mit Nachdruck gewehrt werden „durch Erziehung unsers Kirchenvolks zum Bedürfnis und Gefühl wahrer, gemeinschaftlicher Anbetung," wie Pfarrer Joss in seiner Rezension der Gunning'schen Monographie „unser Ehrendienst" zu treffend bemerkt in völliger Übereinstimmung mit letzterem und andern. (Siehe Jahrgang 1891, S. 113 dieser Zeitschrift).

Man gönne weiter dem schönen im Liturgischen sein göttliches Recht besser durch reichere Verwendung der edeln *Musika,* im Lobgesang und Orgelspiel nicht weniger, als es im Lobgebet schon geschieht. Hier wie in unsern Kirchenliedern hat das heilig schöne würdigste Vertretung; so schaffe man ihm und den zu seinem Dienst bereitwilligen Kräften wünschbaren Raum, namentlich bei der Feier, welche den Höhepunkt der Anbetung darstellen soll, beim *heiligen Abendmahl.*

Es bestund in der alten Kirche eine alte Sitte von hoher Schönheit. Beim Beginn der Abendmahlsfeier trat ein Diakon vor und rief mit lauter Stimme der Gemeinde diese Worte zu: empor die Herzen! — worauf die Gemeinde antwortete: wir haben sie bei dem Herrn! — Das ist unstreitig die richtige, würdige Intonation der Abendmahlsfeier, von der unser Kirchenvolk so hoch denkt, dass es die Zeit des Genusses als heilige Zeit bezeichnet und mancher sonst selten gewordene Besucher doch zu dieser Zeit noch den Mut findet, mit seinem Kirchenbesuch Christum öffentlich zu bekennen. Diese erfreuliche Hochhaltung des Abendmahls wird aber seltsamer Weise mancherorts durch die Sitte beeinträchtigt, Nichtkommunikanten vor der Feier offiziell zu entlassen. Abgesehen von störendem Geräusch der Weggehenden erweckt diese Entlassung leicht die Meinuung, es bilde das nachfolgende Mal eine nicht gerade wesentliche Zutat und jedenfalls steht diese Sitte in direktem Widerspruch mit dem Gedanken, dass der Abendmalsgenuss den Höhepunkt der ganzen Feier darstelle.

Wollte indes jemand speziell zur Entfernung der *Schuljugend* die segnende Entlassungsformel noch beibehalten, so wäre doch ernstlich an das Christuswort zu erinnern: Lasset die Kinder und

wehret ihnen nicht, zu mir kommen! — und an jene Szene im Tempel, wo Jesus die huldigenden Kinder kräftig in Schutz nahm und statt diesen ihren hochmütig tadelnden Lehrern den Mund schloss. Gottes Lob aus Kindermund ist reich an himmlischen Segen für die Kinder wie für ihre Freunde. Die Philippusbitte: zeige uns den Vater, so genüget uns! schlummert in jeder Kindesseele und wird lebendig bei dem religiösen Unterricht. Wer unter uns hätte sie im andächtigen, offenen Kindesauge nicht schon gelesen!

Und wenn es uns dann gelingt, des Kindes Vertrauen zu gewinnen, durchs lehrende Wort ihm in Christo den Vater zu zeigen, ja in unserm Wort und Blick und ganzen Verhalten es etwas davon fühlen und erkennen zu lassen, wie Christus, der uns den Vater in sich sehen lässt, auch in uns Wohnung zu machen und eine Gestalt zu gewinnen angefangen hat, — dann lesen wir im leuchtenden Kindesauge den Dank für die erfüllte Bitte und lauter noch tönt er uns entgegen im freudigen Lobgesang, zu dem wir die Zunge ihm lösen helfen. Und was in aller Welt könnte erhebender sein, als solche Vereinigung der Kinderherzen mit den Herzen ihrer Erzieher, der Eltern, Lehrer und Seelenfreunde zum Lobpreisen des gemeinsamen Vaters in dem Himmel!

Wie könnten wir hierin je zu viel tun, besonders in einer Zeit wie der unserigen, wo himmlische und böllische Mächte um den Besitz der Kinderseelen sich streiten mehr denn je. Darum lasset die Kinder, und wehret ihnen nicht, zu mir zu kommen beim andächtigen Anschauen der Vaterliebe Gottes im Abendmahl und ihrem Lobsingen über dieselbe. „Ihre Engel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel“ und tragen in frommen Kinderherzen himmlischen Segen hinein in Haus, Schule und Kirche. Von der lobsingenden Jugend vor allem kann uns, wenn wir nur wollen, eine Bereicherung und Verschönerung unserer kirchlichen Sonntagsfeier überhaupt und der Abendmalsfeier im besondern in einfacher und ungekünstelter Weise zuteil werden, eine Bereicherung, die von der Jugend uns mit Freuden dargeboten, von den Eltern und allen Jugendfreunden mit doppelter Freude entgegengenommen wird, weil es eine Gabe ihrer lieben Kinder ist und sie in ihren hellen Stimmen ihre eigenen Herzen mitfrohlocken fühlen. Ja es tritt uns im einfachen Kinderlobgesang etwas geheimnisvolles, eine Unmittelbarkeit der Berührung von Himmlischen und Irdischen in einer Weise entgegen, die wir Erwachsene bei unserm Gesang mit einer wehmütigen Erinnerung an unsere Kinderzeit jetzt vermissen, etwas geheimnisvolles, in das uns Jesus selbst einen tiefen und tröstlichen Blick tun lässt mit jenem Worte von den Engeln der Kinder, durch welche diese

in so innigem Rapport mit dem himmlischen Vater erscheinen, und mit jenem andern Worte der Mahnung an uns, zu werden wie die Kinder, um ins Himmelreich zu kommen. Und durch solches Erlösungswort wird der Zauber frommen Kindergesanges nicht bloss begreiflich, sondern noch erhöht und die Verwendung desselben bei der öffentlichen Anbetung göttlich legitimirt. Als am vorletzten Weihnachtsfest unser Konfirmandenchor zum ersten Mal in der einleitenden Abendmahlshymne zum Harmonium anhoben ihr „heilig, heilig, heilig“ — und schliessend ihr „Friede, Friede, Friede“ sangen, empfanden ich und etliche mit mir etwas vom heiligen Entzücken der Hirten auf Bethlehems Fluren nach. Und so oft seither bei der Kommuniun dieser Gesang wiederkehrte, fand ich für meine Empfindungen keinen zutreffenderen Ausdruck als den anbetenden Ausruf Jakobs: „Wie heilig ist diese Stätte! Hier ist nicht anderes, denn Gottes Haus. Hier ist die Pforte des Himmels!“

In Übereinstimmung mit solchem Eindruck rapportirte an der letzten Stadt-Baslersynode Herr Pfarrer Barth: „Der Versuch, den Vorsinger durch ein Knabenchor zu ersetzen, der zu St. Alban gemacht worden, ist als wohlgelungen zu betrachten und geeignet, zu weitern Versuchen aufzumuntern.

Wenn weitere Kreise sich ernstlich darum bemühen und eine solennere Feier des Abendmahls grössere Anziehungskraft auf unser Kirchenvolk übt, so wird unterstützt von der der Feier eingeordneten Predigt die Abendmahlsfeier von selbst zu einer einheitlichen (ohne Entlassung) sich gestalten und in dieser Gestalt dürfte sie mit der Zeit das Verlangen nach öfterer Wiederholung allgemein erwecken bei der Gemeinde und ihren Geistlichen.

In engeren Kreisen unserer Landeskirche wird es ja schon seit Jahren monatlich gefeiert. Wer will es ihnen verargen? Ja, wer dürfte einem christlichen Hausvater das Recht bestreiten, im Kreise der Seinigen allwöchentlich das Abendmahl zu feiern! Wie die Privatandacht der öffentlichen, gemeinsamen, so würde solche Privatfeier der öffentlichen nur förderlich sein. Es würde sogar zur Lösung der sozialen Frage mit beitragen, wenn es Sitte würde, dass hin und wieder der Reichere den Ärmeren mit den Seinen zu solcher Feier in sein Haus einladen würde und die übrige Lebenspraxis dieser Übung entspräche. Jedenfalls erscheint die private Feier des Abendmahls doppelt berechtigt, so lange, als die offizielle Kirche ihren Gliedern Monate lang nicht nur den Kelch, sondern das ganze Mal vorenthält. Um Gründe hierfür ist man freilich nicht verlegen. Das Abendmahl steigt und sinkt eben im Wert mit der Bedeutung, die man dem Erlösertod Christi beilegt; mit

dem Wert des Abendmahls steigt und sinkt aber zugleich die Bedeutung der offiziellen Kirche. Denn nirgends herrlicher als bei seiner Nachtmahlfeier hat Christus den Seinen vor Augen geführt sowohl den Grund, auf dem er seine Gemeinde bauen will, als auch die Bestimmung, die er ihr gegeben hat, eine Gemeinschaft derer zu sein, die durch ihn zu Gotteskindern geheiligt sind (Joh. 17. 19 und IX. Artikel des Apostolikum). Eine Kirche, die dies verkennt, beraubt sich selber ihrer Krone.

Darum dürfte denn schliesslich auch unsere reformirte Kirche noch dazu kommen, die Forderung Calvin's zu erfüllen: que la Sainte Cène soit célébrée au moins chaque dimanche, oder doch allmälig zu verwirklichen, was Henri Secretan mit etlichen andern erhofft, que le temps viendra, où la Cène sera donnée plus souvent, où elle deviendra le *centre du culte*.

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1893. Die Direktoren der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung über vier, ihnen zur Beantwortung ausgeschriebener Preisfragen zugesandte Abhandlungen ihr Urteil gefällt. Auf die im Jahre 1891 ausgeschriebene Frage über den Konfessionalismus in der reformirten Kirche in den Niederlanden ist keine Antwort eingesandt worden.

Drei, in deutscher Sprache geschriebene Abhandlungen, bezogen sich auf die Frage: Was hat man unter sittlicher Weltordnung zu verstehen? Auf welchen Gründen beruht ihre philosophische Anerkennung und in welche Beziehung steht diese Anerkennung zu dem religiösen Glauben?

Die erste mit dem Motto: Den tätigen Menschen u. s. w. (Göthe) musste bei Seite gelegt werden, weil sie gar keine Antwort auf die ausgeschriebene Frage enthielt. Die Methode des Verfassers war nicht zu billigen. Anstatt Philosophie gab er Dogmatik und stützte sich dabei auf das, was erst bewiesen werden sollte. Was sittliche Weltordnung eigentlich ist, wurde von ihm sehr oberflächlich und daher unbefriedigend erklärt. Nach ihm ist dieselbe ausschliesslich die Macht des Guten im Menschen. Er bleibt also bei dem Begriff der sittlichen Welt selbst stehen und die sittliche Weltordnung ist für ihn nichts anderes, als die von Gott dem Menschen angewiesene sittliche Aufgabe.

Das Beibringen von Gründen, auf denen die philosophische Anerkennung der sittlichen Weltordnung beruht, fehlte bei ihm fast ganz, und die Abweisung allfälliger Einwände war sehr mangelhaft. Auch der dritte Teil war unrichtig angesehen, denn es wird darin die Anerkennung der sittlichen Weltordnung nicht auf Philosophie, sondern auf den Glauben gegründet, währenddem die Frage nach dem Zusammenhang der philosophischen Anerkennung dieser Weltordnung mit dem religiösen Glauben ganz unbeantwortet bleibt. Endlich enthielt ein grösserer Teil der Abhandlung eine Geschichte der Philosophie, die jeder Ursprünglichkeit entbehrte und ohnedies gar nicht zu der Frage selbst gehörte.

Der Verfasser der zweiten Abhandlung, unterzeichnet mit den Worten von Lenau: Die Erde ist. und was sie hat u. s. w., erwies sich als ein tüchtiger Mann. Vieles des von ihm gesagten fand Zustimmung. Aber in seinem Gedankengang wurden Einheit und Zusammenhang vermisst. Seine theologischen Anschauungen — wiewohl viel gutes darin gefunden wurde — haben keinen Wert, auch aus dem Grund, weil er die entgegengesetzten Anschauungen ganz ausser Betracht lässt. Bei der Definition der sittlichen Weltordnung hat er ausschliesslich den Menschen als sittliches Wesen ins Auge gefasst. Im zweiten Teile wird etwas anderes gefunden, als gefragt war. Die Frage war nicht die, ob es eine Anschauung gebe, welche uns zur Annahme einer sittlichen Weltordnung führen könne, sondern ob sich Gründe einer philosophischen Anerkennung dafür beibringen liessen. Dies war eben von dem Verfasser ausser Betracht gelassen, sowie eine genaue Prüfung der Bedenken, welche gegen die Anerkennung einer sittlichen Weltordnung erhoben werden können. Der dritte Teil endlich giebt etwas anderes, als der Titel verlangt. Auch hier geht der Verfasser von dem sittlichen Menschen aus und zeigt, wie dieser als sittliches Wesen zur Anerkennung von Gott gelangt; hier nun hat er geradezu die Faktoren des Problems umgesetzt. Dieses alles erlaubte den Direktoren, trotz der Anerkennung des guten, das in dieser Abhandlung gefunden wurde, nicht, ihr den ausgesetzten Preis zu erteilen.

Über die dritte Abhandlung mit dem Motto: Die erste Bedingung u. s. w. (Hilty) waren die Meinungen geteilt. Alle Direktoren waren darin einig, dass darin viel schönes in vorzüglicher Weise gesagt sei. Aber während einige derselben sich dadurch veranlasst fühlten, die Mängel, die der Arbeit anhafteten, zu übersehen, fielen dieselben doch bei andern sehr schwer ins Gewicht. Besonders wurde bedauert, dass der Verfasser allein auf die Erfahrung hinweist als Quelle der Kenntnis und als Grund für die philosophische Anerkennung der sittlichen Weltordnung, während die Frage doch die sein musste, auf welchem Weg wir aus der Erfahrung zu dieser Anerkennung gelangen. Auch der Zusammenhang der natürlichen und der sittlichen Weltordnung wurde wohl anerkannt, aber nicht genugsam bewiesen. Man erhob zudem noch Beschwerde gegen seine Auseinandersetzung über die Vorstellung eines objektiven sittlichen Guten, welches vom Verfasser als präexistent gedacht wird.

Der Charakter dieser Rügen verhinderte jedoch nicht, dass nach dem Urteile der Direktoren diese Abhandlung, zwar nicht als eine Lösung des schwierigen Problems, aber wenigstens als ein lobenswerter Versuch einer solchen anerkannt wurde, und das Resultat ihrer Beratungen war denn auch, dass beschlossen wurde, dem Verfasser die silberne Medaille der Gesellschaft und 250 Gulden zuzusprechen, wenn er diesen Preis annimmt und die Erlaubnis zur Öffnung des Billets mit seinem Namen gibt.

Die zweite der in 1891 ausgeschriebenen Preisfragen lautete:

> Die Gesellschaft verlangt: Eine wissenschaftliche Abhandlung, welche eine vergleichende Untersuchung enthält über das, was in den verschiedenen Schriften des Alten und besonders des Neuen Testamentes hinsichtlich das Wesen und den Umfang von Gottes väterlicher Beziehung zum Menschen gefunden wird, mit Hervorhebung des Einflusses, welchen die verschiedenen Vorstellungen davon auf das religiöse Leben üben.

Nur eine Antwort war hierauf eingesandt worden, in holländischer Sprache. Die Direktoren urteilten einhellig. dass der Verfasser dieser Abhandlung sich die Aufgabe zu leicht gemacht habe. Eine wissenschaftliche Methode, eine regelmässige Einteilung der Materie und die Darlegung einer historischen Entwicklung in den verschiedenen Ideen, welche besprochen werden, fehlten, während die Sprache und der Stil nicht wenig zu wünschen übrig liessen. Von einer Krönung dieser Abhandlung konnte keine Rede sein.

Demnach beschlossen die Direktoren, die Frage über den Konfessionalismus in der reformirten Kirche in den Niederlanden zurückzunehmen und die folgenden drei Fragen auszuschreiben; die erste ungefähr mit der zweiten der a. 1891 ausgeschriebenen gleichlautend:

1. Zur Beantwortung bis 15. Dezember 1894.

Die Gesellschaft verlangt: I. Eine vergleichende Untersuchung von dem, was im Alten und Neuen Testament hinsichtlich des Charakters und des Umfangs von Gottes väterlicher Beziehung zum Menschen gefunden wird, mit Anweisung des Einflusses, welchen die verschiedenen Vorstellungen davon auf das religiöse Leben üben.

II. Eine geschichtlich erläuterte Beschreibung und Würdigung des Eudämonismus.

Zur Beantwortung bis 15. Dezember 1895.

III. Eine wissenschaftliche Abhandlung über die Askese in der christlichen Kirche.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: J. Kuypert, Dr. theol., Professor zu Amsterdam, zu.

Bücherschau.

Es sind im abgelaufenen Quartal bei der Redäktion der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz eingegangen:

Carl Niebuhr: **Geschichte des ebräischen Zeitalters,** 1. Bd. Dieses erste, 378 Seiten (gr. 8°) fassende Buch führt in 7 Kapiteln bis zum Tode Josuas. Einleitend wird die grosse Flut und ihre Vorgeschichte dargestellt, dann das Völkergedränge, die Patriarchenzeit, Schasu und Ebräer, Mose, die Gesetzgebung zu Qadesch und der Schittimstaat, Josua und die Invasion.

Die Verlagshandlung, Georg Nauck (Fritz Rühe) Berlin, fügt der Ankündigung des Werkes bei:

„Ein schon oft behandelter Geschichtsabschnitt wird durch diese Arbeit sicher bereichert, vielleicht in ein ganz neues Licht gesetzt. Um einige Punkte herauszugreifen, sei nur genannt: die gewonnene Auffassung über das Erscheinen der semitischen Völker, deren Beziehungen zu Aegypten, die Untersuchungen über Bileam (S. 274 und 292), Jahveh's Machtgebiet (S. 308) endlich der Gesammtinhalt des letzten Kapitels. Auch erfuhr der El. Amarna-Fund hier zum ersten Male nach zusammenhängenden Texten historische Verwertung, wobei ein ganz anderes Bild resultiert, als die provisorischen Mitteilungen bisher geben konnten (zu vergl. S. 337 ff.).

Gewiss dürfte sorfältige Vorarbeit, von ebensolcher Disposition und Durchführung unterstützt, erkennbar sein, ferner kompresse Intensität der Diktion, welche, gegen jedes unnötige Wort empfindlich bleibend, dennoch Frische bewahrt.

Preis des 1. Bandes: 8 Mark.

Eduard König: **Alttestamentliche Kritik und Christenglaube.** Ein Wort zum Frieden. Bonn, Ed. Webers Verlag (Jul. Flittner) 89 S. gr. 8° 2 Mark.

Der Verfasser hat über der Ausarbeitung seiner 1893 im gleichen Verlag erschienenen „Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen und der Pseudoepigraphen des Alten Testaments“ Gelegenheit gehabt, sich neben der Erforschung und Taxirung der einzelnen tatsächlichen Eigenschaften des alttestamentlichen Schrifttums auch das Verhältnis von Bibelkritik und Christenglaube klar zu machen und wie dasselbe zu einer befriedigenden Lösung der Probleme mitwirken muss. Weil er selbst hiebei als christgläubiger Theologe zu einem befriedigenden Resultat gelangte, hielt er es für zweckdienlich, in vorliegendem Buche den Gang seiner Erwägungen und die gefundenen Ergebnisse auch andern vorzulegen.

Friedr. Nippold: **Zur geschichtlichen Würdigung der Religion Jesu.** Vorträge, Predigten, Abhandlungen; 10. Heft: Erfüllung und Weissagung in den Missionsbestrebungen der Gegenwart. Bern, Verlag v. C. J. Wyss, 1893. S. 182. Preis 2 Franken.

Diese, dem Herrn Dr. theol. E. Buss. Pfarrer in Glarus, dem Begründer und Ehrenpräsidenten des Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsvereins zugeeignete Schrift hat zum Inhalt: 1. Die Einigung der zersplitterten Partikularkirchen auf dem Gebiete gemeinsamer Missionsarbeit (Vortrag in Weimar 1884). 2. Die Katholizität der evangelischen Mission gegenüber der papalen Propaganda (Vortrag in Eisenach und Gotha 1886). 3. Wachet in der Gnade und Erkenntnis unsers Herrn Jesu Christi (Vortrag in Zürich 1888). Die eigentümliche Veranlagung und Leistung der verschiedenen christlichen Kirchen und theologischen Schulen für die Heidenmission (Vortrag in Roda 1893). *Anhang:* Eine Missionskontroverse aus dem Jahr 1862 (Ein Vierteljahr in Aegypten. Zur Abwehr und Verständigung. Vom Missionsgebiet im Orient.)

Paul Sabatier: **Vie de S. François d'Assise.** Paris, librairie Fischbacher, p. 418.

In seiner Widmung an die Strassburger vergleicht Sabatier recht bescheiden dieses auf gründlichstem Quellenstudium beruhende Werk dem Almosen, das die Wittwe in den Gotteskasten legt. Gleichwohl ist demselben, bereits so kurze Zeit nach dem Erscheinen, die Übersetzung ins Russische zugesichert und zwar durch keinen geringern als Graf Tolstoï. Das Inhaltsregister weist folgende Reihenfolge auf: Introduction. Étude critique des sources. 1. Jeunesse de saint François. 2. Les étapes de la conversion. 3. L'Église vers 1209. 4. Luttes et triomphes. 5. Première année d'apostolat. 6. Saint François et Innocent III. 7. Rivo-Torto. 8. A la Portioncule. 9. Sainte Claire. 10. Premières tentatives sur les Infidèles. 11. L'homme intérieur et le thaumaturge. 12. Chapitre général de 1217. 13. Saint Dominique et saint François. — Mission d'Égypte. 14. La crise de l'Ordre. 15. La règle de 1221. 16. Les frères Mineurs et la science. 17. Les stigmates. 18. Le cantique du soleil. 19. La dernière année. 20. Testament et mort de saint François. — Appendice. Étude critique sur les stigmates et sur l'indulgence du 2 août.

Theologischer Jahresbericht, herausgegeben von *H. Holtzmann,* 12. Band, enthaltend die Literatur des Jahres 1892. — Braunschweig 1893. C. A. Schwetschke & Sohn (Appelhans und Pfenningstorff). 649 S. gr. 8°.

Als Mitarbeiter figuriren Bauer, Böhringer, Dreyer, Ehlers, Furrer, Hasenclever, Kind, Kohlschmidt, Krüger, Loesche, Lüdemann, Marbach, Mehlhorn, Siegfried, Spitta, Werner, Woltersdorf. Der jetzt komplet vorliegende Band wurde erst in den einzelnen Abteilungen: Exegetische Theologie; historische Theologie; systematische Theologie; praktische Theologie und kirchliche Kunst successive ausgegeben. Ein ausserordentlich reicher Stoff ist hier übersichtlich verarbeitet. Als Nachschlagebuch und zur Orientirung in obgenannten Dis-

ciplinen leistet dieser Jahresbericht gleich gute Dienste. Er hat sich nun wohl auch als unentbehrliches theologisches Hülfsbuch dauernd eingebürgert.

Friedr. Nippold: **Die theologische Einzelschule im Verhältnis zur evangelischen Kirche.** Ausschnitte aus der Geschichte der neuesten Theologie. Mit besonderer Rücksicht auf die Jungritschl'sche Schule und die Streitigkeiten über das liturgische Bekenntnis. Braunschweig. C. A. Schwetschke & Sohn. 1893.

Die Schrift ist dem unvergesslichen Andenken an das reiche Lebenswerk von Richard Adalbert Lipsius gewidmet. Abteilung I und II (267 Seiten — M. 3. 50) bietet einleitend allerlei interessantes, persönliches über Ritschl, Baur, Lange, Pietismus und Separatismus, behandelt dann unter dem Titel: Ein erledigter Schulstreit: 1. Baur und Ritschl in Einklang und Gegensatz. 2. Die Tübinger historische Kritik als die Lehrmeisterin der gesamten nachfolgenden Geschichtsforschung. 3. Moralsystem und Dogmenforschung Ritschl's als Grundlage einer neuen dogmatischen „Schule".

Die III. Abteilung verbreitet sich über die wissenschaftliche Bewegung in der systematischen Theologie seit dem Auftreten der Ritschl'schen Schule und die IV. Abteilung handelt von „Pathologischen Symptomen des Fraktionsgeistes. Das Schlusswort ist betitelt „Der Weg zum Frieden", wie denn die Absicht des ganzen Werkes, der Persönlichkeit des Verfassers conform, eine durchaus irenische ist.

Alfred Erichson: **Die Calvinische und altstrassburgische Gottesdienstordnung.** Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgie in der evangelischen Kirche. Strassburg, J. H. Heitz 1894. — 35 S.

Verfasser gibt in knapp gehaltener Form seine Meinung darüber ab, wie weit die Calvin'sche Kirchenordnung original sei und wie weit sie auf die altstrassburgische sich stütze. Indem er seine Studie auf die Erörterung des sonntäglichen Hauptgottesdienstes beschränkt, kommt er zu dem Resultat, das der Rektor Sturm in seiner „Erinnerungsschrift" (1581) schon ausgesprochen: „Fast alles das, was in Frankreich reines und gutes in der Religion, ist aus diesem anfang und ursprung hergeflossen. Sie haben, nachdem der Evangelische Weinstock, so nachmals in den französischen Kirchen gepflanzet und erbauet worden, auch etliche Zweiglein aus dieser Statt Strassburg geholet und empfangen, welcher früchte in ermelten Kirchen nicht leichtlich verderben oder untergehen werden."

Martensen's christliche Ethik (Spezieller Teil). Individual- und Sozial-Ethik liegt uns in 5. verbesserter Auflage, in der 1. Lieferung der zweiten billigen Subscriptionsausgabe vor. Sie wird in 10 Lieferungen à 1 Fr. 35 Cts. vollständig sein. — Berlin, Verlag von Reuther und Reichard 1894.

Die uns vorliegende 1. Lieferung „der individuellen Ethik" behandelt das Leben unter dem Gesetz und der Sünde, und zwar zunächst das Leben ohne Gesetz, und sodann die Hauptformen des sittlichen Lebens unter dem Gesetze.

Das Werk wird auch in dieser neuen Form seinen alten Ruf einer klassischen Behandlung der Ethik befestigen.

Sammlung von Lehrbüchern der Praktischen Theologie in gedrängter Darstellung, herausgegeben von D. *H. Hering*, Professor in Halle, soll 7 Bände stark, zunächst, behufs leichterer Anschaffung, lieferungsweise herausgegeben werden. Jeder Band ist auf 20—25 Bogen bemessen, so dass sich c. 40 Lieferungen zu 1 Fr. 35 Cts. ergeben würden. Stoff und Arbeit verteilen sich wie folgt:

I. Band. Lehrbuch der Homiletik v. Herausgeber. II. und III. Lehrbuch der Liturgik (mit kirchlicher Kunst) von Prof. D. G. Rietschel in Leipzig. IV. Lehrbuch der Katechetik v. Prof. D. E. Sachse in Bonn. V. Lehre von der Seelsorge v. Gen.-Superint. D. J. Hezekiel in Posen. VI. Lehre von der innern Mission v. Stadtpfarrer Dr. P. Wurster in Heilbronn. VII. Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts v. Oberkonsist.Rat Dr. K. Köhler in Darmstadt. Letztern Band brauchen Abonnenten ausserhalb des deutschen Reiches nicht zu beziehen. Einzelne Bände werden nur zu erhöhtem Preise abgegeben.

Die uns vorliegende 1. Lieferung enthält die Geschichte der Predigt bis auf St. Bernhard.

Rich. Adalb. Lipsius †: **Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik.** Dritte, bedeutend umgearbeitete Auflage. Mit einem Verzeichnis der literarischen Veröffentlichungen des Verfassers. Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn. 1893. 904 S. M. 12.80.

Noch am Tag vor seinem Tode hat Lipsius Bleistifteinträge in seine Dogmatik gemacht, die seit 1878 keine Neuauflage mehr erfahren hatte, die er aber nächstens neu herausgeben wollte. Bis zu § 765 lag auch bei seinem Tode bereits das fertige umgearbeitete Manuskript vor. Er hatte schon längst in den dogmatischen Vorlesungen, in denen er seine 2. Auflage zu Grunde legte, es ausgesprochen, dass dieselbe nicht mehr in allen Stücken den genauen Ausdruck seiner individuellsten Auffassung bildete, und deshalb seinen Schülern Ergänzungen zu den einzelnen Standpunkten hinzudiktirt. Nicht als ob er an seinen Hauptpositionen, die ihn in der Theologie auf die linke Seite stellen, so geändert hätte, dass er nun zu den Vermittlungstheologen zählte, wiewohl er in dieser dritten Auflage bei zwei Kardinalpunkten, in der Christologie und in der Rechtfertigungslehre, seinen eignen aufs bestimmteste vom Standpunkt der modernen liberalen Theologie unterscheidet.

Der dem Verstorbenen nahestehende Herr Prof. Lic. Otto Baumgarten hat sich der Mühe unterzogen, die Neuherausgabe der Dogmatik fertig vorzubereiten, indem er in gewissenhaftester Weise dem Passus im Testament von Lipsius nachlebte, welcher verfügte: „Bei Veranstaltung einer etwaigen neuen Auflage meiner Dogmatik sollen ebenfalls gute Nachschriften von Zuhörern meiner Dogmatik aus den letzten Jahren, die handschriftlichen Bemerkungen in meinem Handexemplar und die gelegentlichen Ausführungen in „Philosophie und Religion“ sowie der Theologische Jahresbericht zu Rate gezogen, ältere Niederschriften von meiner Hand aber unberücksichtigt gelassen werden.“

Die theologische Welt darf es Prof. Baumgarten, wie auch der Verlagsbuchhandlung Schwetschke & Sohn (Appelhans und Pfenningstorff) Dank wissen, dass sie derart die letzte ausgereifte Arbeit eines Mannes bekannt gab, der sowohl durch kritische Schärfe als eine fast zur Mystik neigende Innigkeit, durch ein seltenes exegetisches Wissen und eine bedeutsame Veranlagung zu spekulativer und systematischer Gedankenarbeit, besonders aber um seines auffallend feinen Verständnisses für das spezifisch religiöse willen wie wenige Theologen der Gegenwart es verdient, gehört und studirt zu werden.

Alfred Altherr: **Theodor Parker in seinem Leben und Wirken.** Mit Parker's Bildnis. St. Gallen, bei Th. Wirth. 1894. — 404 S.

Die 20 Kapitel dieses Buches reden: Vom Land der Zukunft. Im Blockhaus bei Lexington. Lehrer und Schüler zugleich. In der Vorstadt West-Roxbury. Die neue Schule der Unitarier. Eine entscheidende Rede. Vor dem geistlichen Gericht. Ein Reisejahr in Europa. Anfang grossen Wirkens. Vor-

bilder und Mitstrebende. In der Musikhall von Boston. Die soziale Reform. Im Kampf gegen die Sklaverei. Das Lehrsystem. Die originelle Persönlichkeit. Sinkende Kraft. Abschied. Stimmen aus der Welt. Auf der letzten Reise. Unsterblichkeit.

Parker-Biographien sind bereits in englischer und französischer Sprache erschienen. Altherr bietet uns eine selbständige deutsche. Das ist nun indertat nicht mehr verfrüht, nachdem schon vor Jahrzehnden Parker nach dem Zeugnis englischer, deutscher und schweizerischer Gelehrter, wenn auch nicht übereinstimmend als literarischer oder philosophischer, so doch fraglos als ein machtvoller, religiöser Reformator bezeichnet worden ist. Der Verfasser nennt ihn den radikalsten und frömmsten Mann, den er kenne, einschneidend in seiner Kritik, aber auch imstande, mit der Kraft ungewöhnlicher Religiosität und Sittlichkeit auf die Abbruchstelle etwas besseres aufzustellen; so recht dazu befähigt, dem absterbenden Jahrhundert neues Vertrauen für's Christentum zu geben, das viele auf den Aussterbeetat zu setzen belieben.

Pfingstgedanken über den Heilsweg der Bekehrung mit Streiflichtern auf das religiöse Leben der Gegenwart nennt sich ein Vortrag, den *Alexander Nüesch*, Pfarrer in Zollikon, an der Jahresfeier der evangelischen Gesellschaft des Kantons Zürich gehalten. Derselbe wurde auf Beschluss der Gesellschaft und mit gutem Recht dem Drucke übergeben. Erschienen im Verlag der evangelischen Gesellschaft in Zürich 1893.

E. Martig: **Unterweisungen in der christlichen Lehre nach biblischen Abschnitten.** 6. umgearbeitete Auflage. Bern, bei Schmid, Francke & Cie. (ehem. J. Dalp) 1894. 71 S. Gebunden 50 Cts.

Dass der Verfasser mit seinem Grundsatz: „Die religiösen und sittlichen Lehren sollen vorerst immer möglichst anschaulich aus den biblischen Abschnitten abgeleitet und entwickelt und erst dann übersichtlich geordnet und kurz zusammengefasst werden", eine wenn auch ungewohnte, so doch nach vieler Urteil berechtigte Einordnung des Lehrstoffes geschaffen, beweist die nun bereits nötig gewordene 6. Auflage.

Neue kirchliche Zeitschrift in Verbindung mit D. v. Frank und D. v. Buchrucker herausgegeben v. *Gust. Holzhauser.* (Erlangen u. Leipzig, A. Deichert). V. Jahrgang 1. Heft. Inhalt: Wer sagt denn Ihr, dass ich sei? von Buchrucker. Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung v. Frank. Die Inspiration des Alten Testamentes und die historische Kritik, v. Lotz. Die Bedeutung des Bekenntnisses und die Verpflichtung darauf in der evangelisch-lutherischen Kirche v. Braune.

Zeitschrift für praktische Theologie, herausgegeben v. Baumgarten, Kirmss, Teichmann. (Frankfurt a. M., M. Diesterweg). 16. Jahrgang. 1. Heft. Inhalt: Das christologische Dogma in seiner praktischen Verkündung I. von Bassermann. Die Gebetspraxis im evangelischen Kultus II. v. Böhme. Psychiatrie und Theologie, v. Teichmann. Der nationalökonomische Kursus des evangelisch-sozialen Kongresses v. Göhre. Predigt über Römer 14, 7 und 8 v. O. Müller.

Das Pontifikat Adrians VI. 1522—1523.

Von Rud. Gsell, Pfarrer in Zürich.

(Schluss.)

„Wir wissen mit Grund der Wahrheit," heisst es [1]), „dass in diesem heiligen Stuhl viel Jahre her viel gräuliche Missbräuche gewesen sind in geistlichen Dingen, und dass alle verkehrt sind; es ist deswegen kein Wunder, dass die Krankheit vom Haupt in die Glieder, von den Päpsten in andere, niedere Prälaten herabgestiegen ist. Wir Prälaten und Geistliche alle sind ein jeder seinen eigenen Weg gegangen; es ist auch lange Zeit keiner gewesen, der etwas gutes hätte getan, auch nicht ein einziger —, darum ist vonnöten, dass wir alle Gott die Ehre und den Preis geben und unsere Seele demütigen; ein jeder sehe, wovon er gefallen ist, und richte sich selbst lieber, denn dass er von Gott mit der Rute des Zorns wolle gerichtet werden; denn so viel uns belangt, sollst du ihnen (den Ständen) zusagen, dass wir allen Fleiss haben wollen, dass erstlich dieser römische Hof, daher vielleicht alles dieses Uebel kommen ist, reformirt werde, auf dass, weil eben daher der Schaden und das Verderben in alles niedere geflossen, also auch die Gesundheit und Reformation alles andern daher komme. Dafür wir uns so viel verpflichteter halten, so viel begieriger wir sehen, dass die ganze Welt solche Reformation annehme. — Indessen soll sich niemand wundern, so er hören wird, dass nicht von Stund an alle Irrtümer und Missbräuche von uns gebessert werden. Denn die Krankheit ist allzusehr veraltet und mannigfaltig, in welcher Haltung man säuberlich verfahren muss."

Der Eindruck, den die Rede des Nuntius denn doch bis zu einem gewissen Grade auf die Stände gemacht hatte, wurde durch diese Selbstanklagen des Papstes, wie sich gleich im Bescheid des

[1]) Roos a. a. O. Vrgl. in obgenannter Broschüre die „Instruktion für dich, hern Franzisco Cheregato, ettlicher Sachen halb, die du den Teutschen prelaten, fürsten und der Stát geschikten, vorhalten und mit lebendiger stimm wo und wann dich das von nöten sein beduncken wird, anbringen magst."

Reichstags zeigte, wieder wesentlich abgeschwächt. Hatten auch die geistlichen Stände, denen das päpstliche Instrument nichts weniger als erwünscht war, die Oberhand, entbrannte auch im Regiment ein heftiger Streit, und war im Reichstag selbst die Debatte sehr lebhaft, so war man ja doch, wenn es zum formuliren und motiviren der Beschlüsse kam, auf die Räte angewiesen, unter denen Rotenhan, Schwarzenberg und Planitz eine hervorragende Rolle spielten. Dem Entwurf einer Antwort,[1]) mit dessen Abfassung ein engerer Ausschuss, darin besagte Räte, betraut worden, konnte darum wohl eine andere Nuance, aber keine andere Grundfarbe gegeben werden. Es verlohnt sich, dem Inhalt und der Geschichte des Bescheides, der am 5. Februar 1523 dem Nuntius zugestellt wurde und dem Höfler die Spitze abzubrechen sucht, indem er ihn als einen Kompromis der Parteien darstellt, bei Baumgärten nachzugehen. So ganz ein Kompromis kann die Antwort schon darum nicht gewesen sein, weil Chieregato darüber höchst ungehalten war und sie, wie auf dem folgenden Reichstag, ebenfalls in Nürnberg, Campeggio offen erklärte, in Rom nur als das Machwerk einiger Übelgesinnten, scilicet wohl des Planitz, gehalten wurde. Kurz gesagt: die Stände hielten sich eben an den zweiten Teil der päpstlichen Botschaft, an das Bekenntnis der herrschenden Missbräuche, begründeten die Unmöglichkeit eines energischen Einschreitens gegen Luther eben *mit* diesen Missbräuchen, forderten ein freies christliches Konzilium in einer deutschen Stadt binnen Jahresfrist, bis zu dessen Zusammentreten sie nach Möglichkeit Unruhen und Störungen verhüten und nichts lehren lassen wollten, als das lautere Evangelium, sanftmütig, nach Auslegung der von der Kirche angenommenen Schriften, und beeilten sich, damit der Papst ganz bestimmt wisse, worüber man Klage führe, ihre Beschwerden in hundert Punkte zusammenzufassen. Dieselben betrafen meistens die Missbräuche der geistlichen Gerichtsbarkeit, des Banns, die vielen Weihungen, die zahllosen Gelderpressungen in Form von Annaten etc., die Reservationen, die Bettelorden, die ärgerlichen Sitten des Klerus, aber auch religiöse Dinge, wie die Dispense von anderseits doch verbindlich erklärten Dingen, den Ablass mit seinen Folgen, die Sinekuren und Besetzung der Pfarreien mit untüchtigen Leuten etc. etc. Am Ende der Beschwerdeschrift fügten die Stände noch an[2]): „Päpstliche Heiligkeit werde nun von allen weltlichen, hohen und niedern Ständen gebeten, die vorgestellten Beschwerden

[1]) A. a. O. unter dem besondern Titel: „was der ausschus zu bapstlicher heiligkeit antwort, den Luterischen handel betreffendt, verordnet, derhalb geratschlagt hat, volget hernach."

[2]) Fehlt bei Höfler; dagegen Roos a. a. O., pag. 114. Robertson II, pag. 299.

endlich und beständiglich abzuwenden. Wo aber solche in bestimmter Zeit nicht abgestellt würden, so wollen sie ihrer Heiligkeit auch nicht verhalten, dass sie solche unleidliche und verderbliche Beschwerden länger nicht gedulden können, sondern aus Notdurft gedrungen würden, für sich selbst auf andere fügliche Mittel und Wege zu denken, wie sie solcher Beschwerung und Drangsal von den geistlichen Ständen abkommen und entladen werden möchten

Einen glänzenden Triumph der Reformation bezeichnete der Beschwerde-Reichstag allerdings nicht; aber warum Ranke den 13. Januar, den Tag, an welchem das Gutachten vom Ausschuss den Ständen übergeben ward, nicht als denkwürdig bezeichnen dürfte, ist nicht einzusehen. Ein Sieg war es doch wohl, ein derartiges Bekenntnis, wie das Adrians, wenn auch nur vorübergehend, dem päpstlichen Stuhl entwunden zu haben, wie denn auch der Nuntius, gewiss im Gefühl seiner Niederlage, Nürnberg ohne Abschied verlassen hatte, ehe ihm das zweite Schriftstück, die Beschwerden der Stände enthaltend, ausgehändigt werden konnte. Adrian aber bleibt das Verdienst, die Peccabilität des römischen Stuhles, die allerdings durch andere schon offen aufgedeckt war, auch offen bekannt, in Sachen der Kirchenreformation das seine getan zu haben. Wenn je einmal, wäre unter ihm eine innerkirchliche Reformation möglich und er der rechte Mann dazu gewesen. Den neuen Reichstag, der auf Margaretha (13. Juli) angesetzt, später aber, am 5. September auf Martini (10. November) 1523 verschoben wurde, erlebte er nicht mehr.

Unter den Gesichtspunkt der Reformation gehören aber noch zweierlei Bestrebungen seines kurzen Pontifikats: einmal zwei Kanonisationen, diejenige des Bischofs Benno von Meissen, Slavenbekehrers, mutvollen Bekenners in den bösen Tagen Heinrichs IV. und Wundertäters, von Adrian am 31. Mai 1523 vollzogen, sowie diejenige des florentinischen Erzbischofs Antonin, von Adrian bis auf die Bulle, die erst unter Clemens VII. ausgefertigt ward, durchgeführt, zum Trost des Predigerordens, dessen Ruf durch den Tod Savonarola's bei andern Orden gelitten hatte, nun aber wieder hergestellt war, wogegen vor Durchführung der Kanonisation des Venezianers Lorenzo Giustiani der Tod den Papst abrief. Versagten Adrian die Lebenden ihre Mitwirkung, so wollte er versuchen, durch die Toten auf die Lebenden zu wirken.

Deswegen brauchten diese doch nicht *aufgegeben* zu werden. Sollte durch die Reform der Kurie und allmälige Erneuerung des Kardinalskollegiums — Adrian ernannte zwar nur einen Kardinal: Enkefort — Rom zum geistlichen Mittelpunkt der Welt werden, so hatte Adrian nebenbei auch den Plan, in der ewigen Stadt ein

geistiges Zentrum zu schaffen durch direkte Berufung erleuchteter wissenschaftlicher oder durch Frömmigkeit ausgezeichneter Männer an seine Seite. Zahlreich sind die Beziehungen, die Adrian darum teils selber einging, teils doch aufnahm. Reuchlin hatte kurz nach Adrians Wahl, am 31. Januar 1522, die Augen geschlossen. Dagegen finden wir Beziehungen des Papstes zu Eck, dann Ludwig Vives, Johannes Faber und Johannes Cochläus. Hieronymus Aleander, Petrus Martyr, Paolo Giovio, Bischof von Como, u. a., selbst zu Pirkheimer und vor allem Erasmus (die bezügliche Korrespondenz bei Burmann, pag. 492 ff), doch im ganzen ohne dass es ihm gelang, seine Absicht, die sich mit einem Ratschlag des Erasmus deckte, gelingen zu sehen; blieb doch Erasmus selber jenseits der Alpen. Auch hier verliess den Papst der Unstern nicht, der ihn seit seinem Abschied von Spanien stets begleitet.

* * *

6. Papst und Humanismus.

Wenn Adrian Männer von dem Rang und Ansehen eines Erasmus um sich sammeln wollte, so geschah es rein nur in der Absicht, die Kirche damit wieder aus der Versunkenheit zu heben und zu fördern. *Den* Zweck hatte ja alles tun und lassen dieses Papstes. Was nicht direkt zur Rettung des in den Sumpf geratenen Schiffleins Petri dienlich war – d. h. in seinen Augen — oder geradezu im Wege stand, dafür hatte er offenbar nur ein Achselzucken. Den Herren Schorlemer-Alst, Erzbischof Haffner, den Koryphäen des deutschen Zentrums und dem Mainzer Katholikentag, hätte man diesen Papst recht deutlich vor Augen malen sollen, der den Ballast der weltlichen Herrschaft als den Fluch der Kirche am liebsten ganz über Bord geworfen hätte, nur ging es ihm andern weltlichen Bestrebungen gegenüber natürlich auch nicht anders. Alles schöngeistige Wesen hasste er von Grund aus. Für Poëten, Künstler, Gelehrte, hatte er bei ohnehin leeren Kassen am allerwenigsten Geld; weit entfernt, ihnen eine Gunst zu erweisen, sah er in ihnen nur das Christentum befleckende neuere Nachahmer der Heiden, war dann freilich dafür nach ihrer Meinung, z. B. des Albergato, einer der schlechtesten Päpste, die es je gegeben und dessen Geiz keine Grenzen kenne. Die angefangenen Arbeiten Rafaëls in der Sala Konstantins blieben liegen; Giulio Romano, Perin del Vaga, Johann von Udine, Sebastiano u. a. wurden dem Hunger preisgegeben, wie Vasari übertreibend meint. Die Akademiker gingen ins Exil oder verbargen sich, Sadoleto nach Carpentras, Castiglione nach Mantua. Bembo hatte schon vor Leo's Tod Rom den Rücken gekehrt. Kim-

merische Nacht schien den Lateinern nach der Sonne Leo's auf Rom zu lagern. Es ging denn doch zu weit, wenn Adrian, als ihn ein Vianesio, Gesandter der Bolognesen, auf die herrliche Laokoongruppe aufmerksam machte, die Julius II. in den Gärten des Vatikan aufgestellt hatte, die Augen mit Abscheu davon wegwandte und rief: „das sind heidnische Götzenbilder.“ Man fing an zu fürchten, dass er einst, wie man vom heiligen Gregor erzählte, mit allen diesen Bildsäulen, dem letzten Denkmal des Ruhms und der Grösse Roms, werde Mörtel für die Peterskirche machen lassen. Insbesondere war er den Poëten, den Verskünstlern, gram. Die Eleganz des lateinischen Ausdrucks wusste er wohl zu würdigen, wie er sich denn selber auch des Lateinischen gern und mit seltener Gewandtheit bediente; was er aber an jenen zu tadeln hatte, war ihre Vorliebe für heidnische Ausdrücke und ihr wenig christlicher Sinn. Nur Giovio, dem er das Bistum Como gab, erfreute sich eines Vorzugs, weil er Geschichtsschreiber und nicht Poët sei und die Pfründe, wie Adrian sich dem Kardinal Trivulzio gegenüber erklärt haben soll, dem gelehrten Mann und eleganten Schriftsteller gehöre. Giovio versichert denn auch, dass Adrian niemandem lieber und reichlicher Pfründen gewährte, als denjenigen, die sich durch ihr Studium ausgezeichnet hatten. Durch und durch der Scholastiker, der sich mit seinesgleichen solidarisch fühlte, dem aber auch alles, was nicht in seinen scholastischen Schubkasten passte, von vornherein vom Geist des Heidentums eingegeben war. Wir dürfen ihm das nicht allzusehr verargen. Luthers Urteil war nicht viel anders und die Vorliebe für das klassische Altertum hatte ja tatsächlich damals ein neues Heidentum geboren; da mussten die Gegenstände des Götzendienstes auch hinweg aus Augen und Sinnen, durfte ihnen wenigstens keine Begünstigung zuteil werden. Nur merkwürdig: der fromme Pedant konnte sich doch nicht davor schützen, dass ihm der Geist der Zeit doch das Heidentum an sein Grab heftete. [1])

* * *

7. Papst und Politik.

Und nun noch ein Punkt, zum Verständnis des tiefen Schmerzes, der auf dem ganzen Leben des Papstes lag und noch aus den tief eingesunkenen und kummervollen Zügen seines Marmorbildes spricht, nicht weniger wichtig: seine Politik. Unglücklicher konnte in dieser Beziehung wohl kaum ein Papst sein. Wir haben bereits gesagt, welch schlimmes

[1]) Eine Abbildung des schönen Denkmals aus Alabaster in der Kirche Maria dell' anima gibt Moringus b. Burmann, pag. 80.

Erbe er auch da von seinem Vorgänger übernommen. Hatte bereits Leo X. mit Karl V. gegen Frankreich sich verbündet, so schien vom einstigen Lehrer und fortwährenden Freund des Kaisers etwas anderes als die Fortsetzung oder auch Verstärkung dieser intimen Beziehungen nicht zu erwarten. Karl hoffte denn auch des bestimmtesten, nachdem am 19. Juni 1522 ein Bündnis zwischen ihm und Heinrich VIII. zu Windsor entworfen worden, den Papst zum Eintritt in diese neue Liga zu bewegen. Trete er ein, so hiess es in der Instruktion an den kaiserlichen Kämmerer und Geheimrat Messire Charles de Poupez, Herrn von La Chaux, der sich zu diesem Zweck nach Spanien verfügen sollte, trete er ein, so gäbe es eine völlige Trinität, in welcher Adrian den Vater, Karl den Sohn, König Heinrich — wirklich ein vortreffliches Bild — den heiligen Geist repräsentire. Franz I. mochte seinerseits von der Erhebung eines dem Kaiser so nahestehenden auch nichts anderes erwartet haben: seine Antwort auf das erste Schreiben Adrians liess an Impertinenz nichts zu wünschen übrig. Aber Adrian, eine durch und durch friedfertige Natur, die die Schrecken des Krieges aus eigener Anschauung kannte und ihnen durchaus zuwider war, wollte seine eigenen Wege gehen, auch durch die freundschaftlichen Beziehungen zu seinem Gönner und einstigen Zögling in seiner Selbständigkeit sich nicht beschränken lassen. Ihm schwebte als höchstes und einziges Ziel seiner Politik die Pacifikation aller christlichen Mächte und ein gemeinsamer Zug gegen die Türken, die Vernichtung der mohammedanischen „Sekte", wie er sich ausdrückte, vor Augen. An Bemühungen in dieser Richtung liess er es nicht fehlen. Immer dringender wurden seine Bitten und Ermahnungen, je weniger ihnen Folge gegeben ward und die Türkengefahr mit der Kriegserklärung Solimans an den Hochmeister der Johanniter näher rückte. Karl liess es an Versprechen der Hülfe nicht fehlen, aber die Bedingung war doch immer: erst Niederwerfung des gehassten Gegners, ohne damit beim Papste durchzudringen. Manuel, kaiserlicher Botschafter am Vatikan, scheiterte mit all seinen Bemühungen und musste auf eigenen Wunsch abberufen werden; er war dem Papst ein Dorn im Auge und schilderte dafür diesen dem Kaiser als schwach und unentschlossen, einen Knauser, ohne alle Kenntnisse der Geschäfte. Aber sein Nachfolger, Don Luis de Corduba, Herzog von Sessa, der, unterstützt von Charles de Lannoy, Vice-König von Neapel, die diplomatischen Bemühungen fortsetzte, fand dieselben Schwierigkeiten. Beide rieten Karl schliesslich zu einem Bestechungssystem, das sich über die ganze Umgebung des Papstes erstrecken sollte. Dieser liess sich von seinen Vermittlungsversuchen nicht abwendig machen, für die er zeitweise bei Frankreich geneigtes Ohr zu finden schien. Allein

Franz I., dem diese zögernde Politik allerdings allein zugutekam, daher sich Karls Verstimmung wohl begreifen lässt, war es ebensowenig um Frieden zu tun, nur um Hinhalten seiner Gegner; er wollte die Hand zum Frieden nicht bieten, selbst als Rhodus gefallen war.

Auch dieser Schmerz blieb dem Papst nicht erspart.[1]) Auf die Aufforderung Solimans vom 8. Mai 1522 an den Grossmeister Valliers de l'Isle Adam, die Insel zu übergeben, hatte man hier beschlossen, nur mit Kanonenschüssen zu antworten. Am Johannestag erzwang die türkische Flotte die Landung, erfolgte die Absendung von Boten an Kaiser und Papst, um Hilfe zu bitten, legte der Hochmeister die Schlüssel der Stadt auf den Hochaltar der Kirche St. Johannes Battista und übergab dem Ordensheiligen ihren Schutz. Der Kampf begann. Besser für die Osmanen, verhängnisvoller für das Abendland hätte der Augenblick zum Angriff auf dasselbe nicht gewählt werden können. Die Bewegung in Deutschland, die alle Geister vom Osten wegwandte, Frankreich seine ganze Macht nur zur Beunruhigung seiner Nachbarn gebrauchend, der Kaiser gezwungen, in Valladolid Hof zu halten und mit Hülfe Heinrichs VIII. die Franzosen im eigenen Lande zu bekämpfen, die bedeutendste Seemacht, Venedig, nicht gewillt, den eben geschlossenen Frieden mit der Pforte zu brechen und einen Osmanenkrieg sich auf den Hals zu laden; alles das musste die gewaltige Uebermacht des Belagerungsheeres noch stärken. Das Abendland blieb untätig. Zwei Carraken, die auf Befehl des Papstes in Genua für Rhodus ausgerüstet wurden, nahmen die Franzosen weg. Wieder frei gegeben, ging die eine unter, die andere hatte so mit Stürmen zu kämpfen, dass der Papst sie für verloren hielt. Mit Mühe brachte derselbe 6000 Dukaten zusammen, die er nach Rhodus sandte. Die Ritter aber wehrten sich heldenmütig. Bei einem einzigen Sturme erlitten die Osmanen einen Verlust von 22,000 Janitscharen. Die Belagerer selbst boten Bedingungen der Uebergabe an. Da begab sich ein albanesischer Renegat ins osmanische Lager und stellte Soliman vor, in Rhodus herrsche Mangel an Wein und Pulver, die Schanzen seien zerstört, die Einwohner mutlos geworden. Die Belagerung wurde fortgesetzt und dem Grossmeister blieb, als die Munition verschossen war, nur die Einleitung der Kapitulation übrig. Dieselbe wurde abgeschlossen, das Belagerungsheer zog sich zurück, als fünf Tage später, am Weihnachtstag 1522 — man wusste es im osmanischen Lager — 15,000 mit Stöcken bewaffnete Janitscharen hereinbrachen, die Hauptkirche ihres Schmuckes beraubten, plünderten, schändeten und alle

[1]) Die folgende Darstellung nach Höfler.

Gräuel an den Zurückgebliebenen verübten. Tags darauf begab sich der Grossmeister, der Aufforderung des Padischah folgend, in ärmlicher Kleidung in das Lager des siegreichen Soliman, welcher die Zusage freien und sichern Abzuges wiederholte. In der Nacht vom 1. auf den 2. Januar 1523 schiffte er sich mit seiner tapfern Schaar nach Europa ein. Nach allem Elend einer langen und misslichen Fahrt stieg dieselbe Ende Juni bei Bajae ans Land und im Juli hielt L'Isle Adam seinen traurigen Einzug in Rom. Mehrere Jahre verweilte er in Civita vecchia und Rom, bis er mit dem Rest seiner Ritter nach vielen Mühen und Unterhandlungen auf der Insel Malta eine bleibende Stätte fand.

Als der venetianische Gesandtschaftssekretär dem Papst die Schreckenskunde mitteilte, schlug dieser die Augen nieder, seufzte tief und sprach kein Wort. Es war ihm ein unerträglicher Schmerz. In Rom aber herrschte ein Schrecken ohne gleichen. Der englische Agent behauptete sogar, als Hannibal vor den Toren des alten Rom gestanden, sei die Angst nicht halb so gross gewesen. Die Fremden und Grossen rüsteten sich zur Flucht. Wenn der Türke nach Italien komme, werde er keinen Widerstand finden. Adrian wurde seither seines Lebens nicht mehr froh. So oft er davon sprach, traten ihm die Tränen in die Augen. Die Katastrophe war eine ungeheure Anklage gegen die christlichen Fürsten, eine ebensogrosse Rechtfertigung der Politik Adrians, wenn sie auch an und für sich eines jener schweren Ereignisse war, die sein Pontifikat zu einem so unglücklichen gestalteten.

Würde jetzt der Friede zwischen den europäischen Mächten geschlossen werden? Hin und wieder schien Hoffnung vorhanden und Adrian, weit entfernt von der ihm so oft vorgeworfenen Saumseligkeit, entwickelte eine rastlose Tätigkeit, sie zum Frieden oder doch zu einem Waffenstillstand zu vermögen. Aber weder wollte Franz seinen Ansprüchen auf Mailand, noch Karl der Liga gegen Franz entsagen, während Adrian noch am 2. März den Beitritt zu derselben entschieden verwarf. Da musste ihn ein Ereignis dem Kaiser in die Arme treiben. Unter den Kardinälen war ihm mit der Zeit Francesco Soderini, Haupt der französischen Partei in Rom und erbitterter Feind Medici's, nähergekommen. Ahnungslos hatte sich ihm der Papst vertraut, indes die wachsame spanische Polizei schon längst einem soderinisch-französischen Komplot auf der Spur war. Briefe, die Soderini an seinen Neffen, Giuliano Soderini, Bischof von Saintes, schrieb, kamen durch Verrat in die Hände Medici's und durch diesen an den Herzog von Sessa nach Rom. Daraus ergab sich, dass in Sizilien eine neue Revolution ausbrechen und König Franz eingeladen werden sollte, diese durch eine französische Flotte zu unterstützen. Der Aufstand in Sizilien sollte selbst nur das

Signal zu einer Erhebung in der Lombardei und dem Einrücken der Franzosen in Italien geben, im weitern natürlich in Toscana die Medici durch die Soderini verdrängt, ein französisch gesinnter an Stelle des deutschen Papstes erhoben werden. Medici, von Adrian nach Rom berufen, hielt einen solennen Triumpheinzug mit 2000 Pferden in die ewige Stadt, eingeholt von der ganzen Kurie, dem Adel und vielem Volk, vom Papst mit grosser Auszeichnung empfangen. Adrian willigte in den Sturz Soderini's. An diesen erging am 27. April die Aufforderung zur Audienz in den Vatikan. Man sah ihn in glänzendem Aufzug in die Leostadt einreiten, nach kurzer Frist sein Gefolge ohne ihn zurückkehren. Auf Befehl des Papstes führte ihn der Hauptmann der Wache mit spanischen Söldnern in die Engelsburg. Sbirren durchsuchten sein Haus. Die Nahrung verweigerte der Gefangene, bis der Burgvogt sie mit ihm teilte. Drei Kardinäle verhörten ihn bei mildester Behandlung. Doch seine Zugeständnisse überwiesen ihn des Hochverrats. Der Herzog von Sessa riet sogar dem Kaiser, die Hinrichtung des Schuldigen zu verlangen. Der Bruch zwischen Papst und Frankreich war unvermeidlich. Franz rief seinen Gesandten ab und liess den päpstlichen Nuntius festsetzen. Adrian, unter dem Einfluss Medici's, schenkte Lannoy und Sessa Gehör. Er war in furchtbarer Aufregung, man glaubte sein Ende nahe. Sollte er seinen besten Grundsätzen entsagen und wie seine Vorgänger einer Kriegspartei sich anschliessen? Einen Frieden wollte Franz nicht, höchstens einen zweimonatlichen Waffenstillstand. Auf die Drohung mit dem Bann wies er mit stolzen Worten auf das Schicksal Bonifatius VIII. zurück. Kummervollen Herzens musste sich Adrian für den Beitritt zur Liga entscheiden. Der Kaiser triumphirte. Auch Venedig unter dem Dogen Andrea Gritti trat bei. Nachdem am 29. Juli die Liga zwischen Karl, Erzherzog Ferdinand, England, Mailand und Venedig abgeschlossen worden, brachen Medici und Lannoy auch den letzten Widerstand des Papstes, so dass er am 3. August 1523 dem Bündnis sich anschloss. Folgenden Tages wurde diese Liga zum Schutze Italiens gegen alle Feinde in S. Maria Maggiore feierlich proklamirt. Europa stand jetzt in einem furchtbaren Bunde wider Frankreich; denn gegen Franz I., nicht gegen Soliman, war die Liga gerichtet. In Rom schien die Herrlichkeit der Tage Leo's wiedergekehrt; Feste um Feste wurden gefeiert; nur das Antlitz Adrians war sorgenvoll. Während Pompeo Cornaro den Gesandten und Kardinälen jenes glänzende, fast märchenhafte Gastmahl gab, speiste Adrian in den Gärten Melini, und hier zog er sich ein Fieber zu. Der August verstrich in mehr beschwerlichem als gefährlichem Unwohlsein, das in den ersten Tagen des September bedenklich zunahm. Als sein Ende gewiss war, drangen die Kardinäle

an sein Lager, dass er angebe, wie viel Geld und wo er dies verwahre; sie behandelten ihn nicht wie einen Sterbenden, sondern wie einen Verbrecher auf der Folter. Adrian VI. verschied am 14. September 1523, an demselben Tage, als die französische Armee den Ticino überschritt, um auf Mailand zu ziehen.

Auf die Nachricht von seinem Tode brach in Rom eine allgemeine Freude aus; nicht einmal der Tod Alexander VI. war so begrüsst worden. Die ausgelassene Jugend bekränzte die Haustüre des päpstlichen Arztes Johann Antracino und heftete darauf die Inschrift: „Roms Senat und Volk dem Befreier des Vaterlandes!“ [1]) Die flamländische Finsternis war gewichen, die Tage Leo's konnten wiederkehren.

* * *

8. Adrian in der Geschichte.

Wir sind am Schlusse angelangt und haben nur noch die Frage: wie urteilt die Geschichte über diesen Papst? Da erinnert denn Höfler allerdings mit Recht zuerst daran, wie die Geschichtsforschung über Adrian dadurch ausserordentlich erschwert ist, dass die Sammlung der päpstlichen Regesten, welche von Innocenz III. an im vatikanischen Archiv sich vorfindet und Tag für Tag die päpstlichen Erlässe mitteilt, mit Adrian unterbrochen ist, seine Regesten, wie es heisst, vom Datar Hezius nach den Niederlanden gebracht worden und dort für die geschichtliche Benützung bisher spurlos verschwunden, der Geschichtsschreiber also oft auf recht einseitig gefärbte, vorsichtig zu benützende Partei-Urteile und Berichte angewiesen ist und dem „audiatur et altera pars“ nicht immer genügen kann. Anderseits ist ebenso klar, dass der blosse Entschluss des Papstes, mit den Regierungsmaximen Leo's, seiner Verschwendung und den zur Erhaltung seines Hofes ergriffenen Finanzmassregeln zu brechen und in Rom selbst gründlich aufzuräumen, auch die edlern Bestrebungen des leoninischen Zeitalters in den Hintergrund schob, daneben aber tausende von Vitalinteressen verletzte und die

[1]) Der Gedanke an Gift drängt sich angesichts dieser Aufschrift umsomehr auf. Tatsächlich hatte es an Attentaten auf das Leben Adrians auch früher nicht gefehlt. Schon in den Niederlanden wäre er der Vergiftung durch die Konkubine eines Klerikers beinahe erlegen. Wie er als Papst eines Morgens aus seinem Schlafgemach trat, blitzte ihm ein Dolch entgegen, kehrte sich aber, weil unzeitig überrascht oder in einem Anflug der Reue, gegen die Brust des Täters selber, eines gewissen Marius von Piacenza, und am 23. August 1523 beglückwünscht der Kaiser den Papst von Valladolid, dass ihm das Gift, (das ihm also abermals muss gereicht worden sein), keinen bedeutenden Schaden zugefügt. Ortiz, Bullinger, auch Nippold halten die Tatsache der Vergiftung fest.

in ihren Hoffnungen getäuschten, in ihren Interessen und Lebensansprüchen verletzten in erbitterte Feinde des Papstes verkehrte, welche alle seine Handlungen in ein gehässiges Licht zu setzen, seine Absichten zu verdächtigen sich bemühten. So verstehen sich die abschätzigen Urteile eines Vianesio Albergato (bei Höfler), die höchstens mitleidigen eines Pallavicini (ecclesiastico ottimo, Pontifice in verità mediocre; ma presso il volgo, che giudica dall' evento, le disgratie il fecero apparire men che mediocre); Vettori (religioso e buono, ad atto più presto a essere fatto frate che Papa). Sie alle übertrifft an schmählicher Verleumdung der Parmenser Battus, dem zufolge Adrian „einen guten Ruf wahrlich nicht hinterlassen hat," ein Ausbund von Lasterhaftigkeit und Geiz gewesen wäre; wie denn überhaupt nicht von den Evangelischen, sondern von den Römern selber ihm alles schlimme nachgesagt wurde. Wie wohltuend ist jenen gegenüber die Stimme Sarpi's: „non essendo la corte degna di un tal pontifice, piacque a Dio che passasse all' altra vita." (Bei Gregorius.)

Das furchtbare Strafgericht, welches unter Adrians Nachfolger über das Papsttum und Rom hereinbrechen sollte, hätte aber alsbald die frivolen Spötter über den flamländischen Barbaren eines andern belehren können; zum teil lernten sie auch ihn selbst und seine edle Absicht wie seine Einsicht in die Quelle aller Uebel achten. Denn als Clemens VII. die Politik der Versöhnung und des Friedens in unseliger Stunde verliess und sich vom Kaiser wegwendend an Frankreich anschloss, erfolgte, nachdem Franz bereits geschlagen und gefangen worden, die entsetzliche Katastrophe des römischen Stuhles, der sacco di Roma (Mai 1527) durch die kaiserlichen Truppen (bei Gregorius nachzulesen VIII. pag. 532 ff). Sieben Jahre später von einer lebensgefährlichen Krankheit wie durch ein Wunder geheilt und doch den Tod im Herzen tragend, befahl Clemens VII. dem Kardinal von S. Croce, am Gedächtnistage des Todes Adrians eine Messe in der päpstlichen Kapelle zu lesen (10. September 1534). Sämtliche Kardinäle wohnten ihr bei. In eilf traurigen Jahren hatten sie Zeit gehabt, sich zu besinnen, welche Politik besser gewesen: die der Entsagung und Selbstverleugnung, welche Adrian geübt, oder die des unmittelbaren Eingreifens in die politischen Verhältnisse, die sich unter Clemens VII. so bitter am römischen Stuhle gerächt. Die Worte Giovios, dass die Katastrophe durch die Barbaren als Gottesgericht hereinbrechen werde, wenn man den evangelischen Rat des Fremden (barbaro) verschmähe, hatten sich in entsetzlicher Weise erfüllt. Adrian schon 1527 eine furchtbare Rechtfertigung seines verkannten Strebens erlangt.

Zum Reformator der Einen christlichen Kirche war Adrian nicht

geschaffen. Nicht blos die unaufhörliche Geldverlegenheit und nicht blos der Balast der weltlichen Herrschaft, der ihn in die Politik hineinzwang, beides Dinge, die ihn nur wenig und vorübergehend mit dem Schisma sich beschäftigen liessen, schon die dürre Scholastik, die seinen Geist einengte, hinderte ihn daran. Aber ein Segen hätte er seiner Kirche werden können, wenn sie sich an seinen und nicht an den ihr freilich auf den Leib geschnittenen Geist Loyola's gehalten hätte. Sein schönster Ruhm bleibt die Inschrift auf dem Denkmal, das ihm Enkefort gesetzt: wie kommt es doch darauf an, in welche Zeit — wir dürfen uns weiter fassen: in welche Verhältnisse überhaupt — die Tugend auch des besten Mannes fällt. In der römischen Kirche konnte ein Mann von seiner Aufrichtigkeit keine Heimat finden. Gibt es aber Stellungen, in welchen das „integer vitæ scelerisque purus" nur der Fluch scheint, der mit unerbittlicher Notwendigkeit auf einem Menschen lastet und die nur gewissenlose Gewalttätigkeit oder Heuchelei der Gesinnung ertragen, dann Fluch solcher Stellung selber!

Der gegenwärtige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft.

Von

Lic. Karl Marti,

Pfarrer in Muttenz und Privatdozent in Basel.

(Fortsetzung.)

Wir können darüber uns nur freuen, dass die Chronik uns ganz erhalten ist, und anderseits aber auch froh sein, dass es der Chronik nicht gelungen ist, das frühere exilische Geschichtswerk über die Zeit von der Eroberung Kanaans bis zum Untergang Judas zu verdrängen. Was schon im Anfang unseres Jahrhunderts *de Wette* in seinen „Beiträgen zur Einleitung ins A. T., I, 1806" aufgestellt hat, ist in der Hauptsache durch alle spätern Untersuchungen nur bestätigt worden, und die letzte umfassende Darstellung, welche *Wellhausen* in seinen Prolegomena zur Geschichte Israels, 1883, p. 177—237, bietet, „fusst ausgesprochenermassen durchgehend auf de Wette's kritischem Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik."

Danach lässt sich sagen: Die Chronik ist „die letzte und äusserste Konsequenz der vom Deuteronomium und den Deuteronomisten angebahnten Umbildung der Geschichte Israels zur Kirchengeschichte. Die bevorzugten Träger der nationalen Geschichte sind Heilige, und die Geschichte muss durchaus erbaulich sein und namentlich den Pragmatismus eines gerechten göttlichen Waltens zeigen: dass jedes Unglück die Strafe für Sünde und jedes Glück der Lohn für Frömmigkeit ist, dass aber umgekehrt auch jede Frömmigkeit ihren Lohn und jede Sünde ihre Strafe finden muss. Und zwar ist die Frömmigkeit und Dogmatik des Chronisten durchaus die des Priesterkodex: der überlieferte Stoff erscheint gebrochen durch ein fremdartiges Medium, den Geist des nachexilischen Judentums“ (Cornill). Was in diesen religiösen Pragmatismus nicht hineinpasst, wird verschwiegen: so erfahren wir von Saul nur den Tod, hören nichts von der Regierung seines Sohnes Ischbaal [= Ischboschet], von den Schwächen Davids und den traurigen Verhältnissen in seiner Familie, nichts von den bedenklichen Zügen aus der Regierung Salomo's, und nach dem Tode Salomo's kümmert den Verfasser nur noch Juda, nicht aber Israel, das nur gelegentlich etwa einmal erscheint, um entweder die judäischen Könige zur Sünde zu verleiten oder deren Sünde zu strafen. Selbst Umänderung der Ueberlieferung kommt vor, z. B. 2 Chr. 8, 2 vgl. mit 1 Kg. 9, 10—14, und 2 Chr. 20, 35—37 vgl. mit 1 Kg. 22, 48—50. Diese Aenderungen geschahen nicht etwa aus Unredlichkeit des Verfassers, sondern in allen Treuen stellte er die Geschichte der Vergangenheit so dar, wie sie nach seiner Auffassung hatte verlaufen müssen, da nach derselben der Priesterkodex die damals giltige Ordnung war.

Was somit vom Chronisten eigentümliches geboten wird, kann keinen historischen Wert beanspruchen; auch die Genealogieen verdienen kaum eine höhere Wertung, und das gleiche wird der Fall sein mit den Nachrichten über die Tempelmusik.

Die häufig angeführten Quellen des Chronisten sind einzelne Teile des 2 Chr. 24, 27 vgl. 13, 22 mit vollständigem Titel bezeichneten Werkes „*Midrasch des Buches der Könige.*“ Dieser Midrasch ist uns nicht mehr erhalten, aber nach den Zitaten in der Chronik zu schliessen (vgl. 2 Chr. 33, 19, wo auf das Gebet Manasses hingewiesen wird), ist darunter eine „Aufputzung und Erweiterung“ der Bücher Samuels und der Könige zu verstehen, welche „nach der Weise der Behandlung der heiligen Geschichte durch die Schriftgelehrten“ erfolgte, welche also ein in der Schrift an die Hand gegebenes Thema oder einen Gedanken durch freie Erfindung entfaltete und daraus ein didaktisches oder homiletisches Stück oder eine erbauliche religiöse Erzählung bildete. Diesen Midrasch hat der

Chronist benutzt und aus demselben einen Auszug der Geschichte Jerusalems und des Tempels angefertigt. Entstanden ist die Chronik erst nach dem Zusammenbruch der persischen Herrschaft, etwa zu Anfang des dritten Jahrhunderts vor Christus.

Ganz neuerdings hat *Budde* (Vermutungen zum „Midrasch des Buches der Könige" in der „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" 1892, S. 37—51) es höchst wahrscheinlich gemacht, dass verschiedene Stücke dieses von der Chronik gebrauchten Midrasch uns noch erhalten sind: nämlich das Gebet Manasses in der LXX vgl. 2 Chr. 33, 18, das Buch Jona (zu 2 Kg. 14, 25), das Buch Ruth (zu 1 Sam. 22, 3 f.), 1 Sam. 16, 1—13 und 1 Kg. 13.

Bei *Esra-Nehemia* liegt die Sache insofern anders, als hier der Chronist kein deuteronomisches Werk zu seiner Darstellung gebrauchen konnte. Hier sind es andere Quellen, die ihm vorgelegen haben: eine um 450 geschriebene aramäische Quelle über die Geschichte des Tempel- und Mauerbaus, welche zahlreiche Aktenstücke scheint enthalten zu haben, dann die Memoiren Esras und Nehemias, wenn auch vielleicht nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt. Es muss aber daneben im Auge behalten werden, dass der Chronist auch hier eigenes beigemischt hat, und bei der Beurteilung der Tragweite seiner Nachrichten darf nicht vergessen werden, dass genau zwischen den Quellen und dem vom Chronisten selbständig beigefügten unterschieden werden muss. Das hat in jüngster Zeit *van Hoonacker* ausserachtgelassen, wenn er auch den vom Chronisten selber herrührenden Stücken historische Glaubwürdigkeit zuschreibt, und wenn er demgemäss einerseits die Grundlegung des neuen Tempels sofort nach der Heimkehr aus dem Exil ansetzt (Zorobabel et le second temple, 1892) und anderseits Esras zweite Tätigkeit erst in das 7. Jahr Artaxerxes' II. (397) verlegt (Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès I.; Esdras en l'an 7 d'Artaxerxès II., 1892).

Das Büchlein *Ruth*, das schon oben als ein Bruchteil des Midrasch zu den Samuelis- und Königsbüchern Erwähnung gefunden hat, weist nach, wie auch bei heidnischen Frauen sich ächte Verehrung des Gottes Israels finden kann und wie dieselben darum Aufnahme in Israel verdienen. Dieser zutageliegende Sinn der Erzählung, sowie die Sprache und die Erklärung des alten Gebrauches Dt. 25, 9 sprechen für eine Zeit, wo sich die Opposition gegen heidnische Frauen mit aller Strenge durchgesetzt hatte. Man wird darum mit *Kuenen* und *Cornill* in die Zeit nach Esra und Nehemia, welche die Auflösung der Ehen mit heidnischen Frauen forderten, also bis zu 400 hinuntergehen müssen. „In bewusster Polemik gegen die ausschliessliche Engherzigkeit des Judentums nach Esra" ist das Büchlein geschrieben; es will zeigen, „wie nicht die leibliche

Abstammung den echten Israeliten macht, sondern der Glaube an Jahwe und der überzeugte Anschluss an ihn“ (Cornill).

Über das Buch *Esther* ist nicht viel zu sagen. Deutlich ist, dass es gänzlich unhistorisch ist und dass es höchstens das Thema, die Errettung der zerstreuten Juden aus einer drohenden Gefahr, der Wirklichkeit entlehnt und zu seiner Erzählung benutzt hat. Offenbar will es auch den jüdischen Namen über alles erheben. Das alles passt am besten in die Zeit nach der geglückten makkabäischen Erhebung, also in das Ende des 2. Jahrhunderts vor Christus. Über den Ursprung des vom Büchlein empfohlenen *Purim*festes ist man nicht einig. *De Lagarde* hat in seiner Abhandlung: „Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion, 1887“ zu zeigen versucht, dass es auf das persische Neujahrs- bzw. Allerseelenfest zurückgehe (Purim sei mit pers. Farwardîgân zu vergleichen). Nachher ist aber de Lagarde selber an der Richtigkeit dieser Kombination irre geworden, und jetzt sucht *Zimmern* (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1891, 157—169) ein babylonisches Neujahrsfest Zagmuk als Prototyp zu erweisen, an welchem eine Versammlung der Götter (puhru [= pûr] = Versammlung) unter Vorsitz des Gottes Marduk (vgl. Mordechaj) zur Bestimmung der Loose (vgl. Esth. 3, 7: „Pûr d. i. Loos“) für das kommende Jahr abgehalten wurde. *Schwally* (das Leben nach dem Tode, 1892, 42 ff.) will trotzdem die sachliche Beziehung zu dem persischen Farwardîgân nicht ganz verwerfen und in Purim ein verkapptes Todtenfest sehen, weil dadurch manche Riten erklärt würden.

IV.

Nachdem sich als ziemlich allgemein anerkannt ergeben hatte, dass der Priesterkodex vom vorexilischen Israel abzulösen sei, erhielt die Durchforschung der vorexilischen Geschichte einen neuen Impuls. Wir haben oben darauf hinweisen dürfen, dass in Bezug auf die geschichtlichen Bücher die Untersuchung gerade jetzt erst recht in Fluss gekommen ist. Dasselbe ist auch mit den Propheten der Fall; denn jetzt kommt erst die rechte Freudigkeit in die Arbeit, welche die Theologie der Propheten durchforscht und ihrer Entwicklung nachgeht, seitdem nicht mehr durch den Priesterkodex an die Spitze der alten Zeit der Monotheismus gestellt erscheint. Das erste Buch, welches diese Aufgabe ernstlich anfasste und in vielen Stücken mit divinatorischem Scharfsinn auch trefflich durchführte, ist *Duhm*'s „Theologie der Propheten“ aus dem Jahre 1875. Seitdem ist dasselbe Ziel in der „Geschichte des Volkes Israel“ von *Stade* ins Auge gefasst und in viel umfassenderer Darlegung und Ausführung ver-

folgt worden. Eine eigentliche Theologie des Alten Testamentes, die vollständig Ernst machte mit den neuen kritischen Ergebnissen und eine Geschichte der religiösen Anschauungen Israels enthielte, besitzen wir aber immer noch nicht.[1]) Immerhin darf neben Duhm und Stade auch *Kuenen*'s schönes Buch „Volksreligion und Weltreligion," 1883, erwähnt werden.

Auf den Fortschritt in den religiösen Vorstellungen, der durch die Propheten gebracht wurde, haben wir am Schluss unserer Darlegung einzugehen, hier handelt es sich um die einzelnen Prophetenschriften, die natürlich genau untersucht werden müssen, ehe man ein Bild der Entwicklung geben kann.

Das Hauptinteresse nimmt das *Buch Jesaja* in Anspruch und in der Literatur über dasselbe der soeben erschienene Handkommentar von *Duhm*, der für die Erklärung des Buches einen ganz unverkennbaren Fortschritt bedeutet, indem er nicht nur die auch von *von Orelli* und *Dillmann* in ihren neuesten Kommentaren anerkannte Abtrennung der Kapitel 40—66 fordert, sondern noch viel genauer die Kapitel untersucht und manche neue Erkenntnisse zu Tage fördert.

Äusserlich zeichnet diesen neuesten Kommentar schon die Verwendung von verschiedenen Typen in der Übersetzung aus, wodurch die einzelnen Stücke nach ihrem verschiedenen Ursprung kenntlich gemacht werden sollen, ein Verfahren, das zuerst in der Übersetzung der Genesis von Kautzsch und Socin ist angewandt worden. Wichtiger sind aber die Ergebnisse, welche auf diese Weise anschaulich gemacht werden. Ich gebe in dem folgenden eine kurze Übersicht derselben:

1) Jes. 56—66 sind einem *Trito*jesaja zuzuschreiben, der nicht im Exil, sondern zur Zeit der Reform Esras und Nehemias gelebt hat. Schon lange sah man die Schwierigkeiten ein, welche diese Kapitel bereiteten, wenn man sie im Exil wollte entstanden sein lassen. Die Erkenntnis, dass man den Schluss des Buches abtrennen müsse, lag gleichsam in der Luft; ebenso sah man ein, dass die Scheidung zwischen Kap. 55 und 56 gemacht werden müsse. Die feste Einreihung der Kapitel in die Situation, aus welcher Nehemia

[1]) Seitdem ich dies geschrieben habe, ist nun das Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte (Freiburg i./B., 1893) von *Rud. Smend* erschienen, ein Buch, das durchaus auf dem Boden der kritischen Schule steht, aber einstweilen noch mehr eine treffliche Analyse der einzelnen Schriftstücke und Prophetenbücher gibt, als dass es eine deutliche Darstellung des Entwicklungsganges in der gewünschten Weise hervortreten liesse. Erwähnung verdient auch noch die oben nicht genannte, durch Kürze sich auszeichnende Theologie des A. T.'s von *August Kayser* (Strassburg, 1886), die demnächst in zweiter Auflage erscheinen wird.

die Tempelgemeinde erlöst hat, sowie die genaue Zeichnung der von Deuterojesaja verschiedenen religiösen Betrachtungsweise Tritojesajas hat erst Duhm gegeben. Weniger wichtig ist die Vermutung, dass eigentlich Kap. 61—66 vor Kap. 56 – 60 gestellt werden sollten; aber wie wertvoll ist es, dass wir in diesen Kapiteln eine Quelle entdeckt haben, die uns das Verständnis für die Bewegungen eröffnet, aus welchen Esras Theokratie und die samaritanische Gemeinde hervorgingen! [1])

2) Als noch spätere Bestandteile werden von Duhm ausgeschieden in den Kap. 1—39: Jes. 23, 1—14 ein Klagegedicht über die Zerstörung Zidons durch Ochus (circa 350); 19, 1—15 Bedrohung Aegyptens mit der Eroberung durch den Perserkönig Ochus (ca. 350); 14, 29—32 wider Philistäa nach der Schlacht bei Issus; Kap. 23, 15—18 ein Nachtrag nach der Zerstörung von Tyrus durch Alexander den Grossen; Kap. 33 ein prophetisches Gedicht aus dem Jahre 162 v. Chr.; Kap. 15, 1—9[a]; 16, 7—11 Klagegedicht über Moab, wahrscheinlich aus dem 2. Jahrhundert; Kap. 34 und 35 ein apokalyptisches Gedicht über Edom und über die Zukunft Zions (2. Jahrh.) und Kap. 24—27 eine Apokalypse aus dem Jahre 128 v. Chr. Mit allem Rechte wird auf den theologisch so äusserst wichtigen Inhalt dieser Apokalypse hingewiesen. Auch andere kleinere Bruchstücke, z. B. 19, 16 ff. werden in diese spätern Jahrhunderte verlegt.

3) In den Kap. 40—55, abgesehen von den gleich zu nennenden Ebed-Jahwe-Liedern, erkennt Duhm das Werk *Deutero*jesajas, eines Mannes im nördlichen Phönizien, aus der Zeit um 540. Mit ihm gleichzeitig, aber unabhängig von einander, sind die Verfasser von Kap. 13, 2—22; 14, 4[b]—21. 22f. und von 21, 1—15.

Die Deuterojesaja von Duhm abgesprochenen Ebed-Jahwe-Lieder, Kap. 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13 — 53, 12 werden in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts verlegt. Diese bereits von Ewald befürwortete Ausscheidung beraubt Deuterojesaja jener tiefen Abschnitte über den Knecht Gottes und ruht bei Duhm wohl auf einer unhaltbaren Exegese der Abschnitte. *Giesebrecht* (Beiträge zur Jesaiakritik, 1890, pag. 107 ff.) und *Stade* in seiner Geschichte des Volkes Israel haben meiner Ansicht nach (vgl. auch *Marti*, der Prophet Sacharja, der Zeitgenosse Serubbabels, 1892, pag. 45 ff.) hierin richtiger gesehen, wenn sie unter dem Knechte Jahwes das Volk Israel nach den zwei Seiten seiner gegenwärtigen traurigen Lage und seiner

[1]) Auch *Ley* (Historische Erklärung des zweiten Teils des Jesaia, Marburg, 1893) hält einen Teil der Kapitel für nach dem Zeitpunkt der Rückkehr entstanden, weiss aber genau die 21 Reden, die er in den Kapiteln überliefert findet, auf die Jahre 555—520 zu verteilen.

idealen Mission, der Bringer der Religion Jahwes für die Völkerwelt zu sein, geschildert finden. Gerade dieser Gedanke ist aber auch etwas, das zu dem übrigen Inhalt Deuterojesajas vollkommen stimmt.

4) Die nun noch übrig bleibenden von *Jesaja*, dem Propheten am Ende des 8. Jahrhunderts, herrührenden Stücke datirt Duhm folgendermassen:

In die Jugendzeit des Propheten, vor den Einfall der Syrer und Ephraimiten, gehören: Kap. 2, 11—17; (5, 15. 16); 2, 6—10. 18 (19—21); 1, 21—26; 32, 9—14; 3, 1—9. 12; 3, 16. 17. 24; 4, 1; 5, 1—7; 3, 13—15; 7, 18^b. 19. 20; 8, 21. 22; 1, 29—31, 5, 8—24 z. T.; 9, 7—10, 4; 5, 25—29; 17, 1—11; 28, 1—4 (?).

In die Zeit der *syrisch-ephraimitischen* Invasion weisen: 8, 1—18; in das *Jahr 711*: 20, 1. 3—6; in die Zeit *Sargons*: 28, 7—13. 14—22; 29, 1—4^a. 5^b—7; 28, 23—29; 22, 15—18; 1, 18—20 und manches in 5, 8—24.

In die ersten Jahre *Sanheribs* fallen: 29, 9 f. 13 f. 15; 30, 1—5. 6. 7^a. 8—17; 31, 1—3; 22, 1—7 und vielleicht die Redaktion von 6; 7. 2—8^a. 9—14. 16; 8, 1—14. Als Sanherib in Palästina war, entstanden: 22, 8. 9^a. 11^b—14; 17, 12—18, 6; 14, 24—27; 10, 5—9. 13—14; 1, 2—17; 30, 27—33; 31, 4^a. 5. 8^a. 9^b; 9, 1—6.

Noch später sind anzusetzen die Stücke: 2, 2—4; 11, 1—8; 32, 1—5. 15—18. 20, wenn sie wirklich von Jesaja herrühren.

Wie aus dieser Übersicht zu ersehen ist, handelt es sich bei Duhm um die genaueste Betrachtung des Textes und um die eindringendste Vertiefung in den Inhalt. Die hohe Prophetengestalt tritt dabei lebendig und anschaulich in den verschiedenen Perioden vor unsere Augen und wird ganz in dem Rahmen ihrer Zeit und nach ihren religiösen Anschauungen plastisch aufgefasst. Die sprachliche Erklärung fehlt nicht, aber man erkennt, wie erst die rechte historische Auffassung eine wahrhaft theologische Exegese und das notwendige religionsgeschichtliche Verständnis fördert. Jesaja, wie die übrigen Verfasser sind nicht schattenhafte Figuren, sondern lebensvolle Persönlichkeiten, sicher erkennbare Charaktere. Der ganze Unterschied der historischen protestantischen Auffassung von einer dogmatisch befangenen tritt zu Tage, wenn man mit diesem Buche Duhms, welches ein farben- und inhaltsreiches Bild des Propheten und seiner Zeit uns zu entfalten weiss, den Kommentar des Juden *Wilhelm Reich* (Jesaias, Wien 1892) vergleicht, der hauptsächlich nur die Idee des „Eingottglaubens" in immer neuen Wendungen in dem Buche Jesaja ausgesprochen findet.[1])

[1]) Von grosser Wichtigkeit nicht nur für die Erklärung Jesajas, sondern für die Auffassung der Propheten und für das Verständnis der Entstehung ihrer

Viel weniger und jedenfalls nicht so verschiedenartige Fragen stellt das Buch des Propheten *Jeremia* an seine Erklärer. Immerhin ist neuerdings auch der Nachweis versucht worden, dass nicht nur Kap. 52 ein fremder historischer Anhang, sondern dass auch die Kap. 46—49, wie 50 und 51, welche die Reden gegen die fremden Völker enthalten, nicht von Jeremia herrühren können, weil sie weder in irgend einer Situation zur Lebenszeit Jeremias, noch in seinem Gedankenkreis eine angemessene Stelle finden (*Schwally*, Zeitschrift für die alttest. Wissensch., 1888, pag. 177—217). Doch wird von andern dieser Nachweis als nicht hinreichend angesehen. Ein auch noch nicht völlig gelöstes Problem ist das Verhältnis der griechischen Übersetzung und ihrer andern Reihenfolge zu dem hebräischen Text. Gleichwohl lässt sich von Jeremia fast ein vollständiges Lebensbild nach den Angaben seines Buches entwerfen; und dieser Prophet, der nicht nur wie Jesaja bei dem drohenden Zusammenbruch der Hauptstadt und des Reiches, sondern bei dem wirklichen Eintritt des Untergangs allein an die Fortdauer von Jahwes Sache geglaubt und die Rettung derselben aus dem Ruin der Reiche der Welt mitgefördert hat, verdient unsere Aufmerksamkeit und Verehrung umsomehr, als ihm dieselbe bei seinen Lebzeiten von seinen Zeitgenossen versagt war. Zudem reicht er in seiner Tiefe und Erkenntnis nahe an das Neue Testament hinan; er ist davon überzeugt, wie die wirksame Hilfe allein durch eine göttliche Umwandlung der bösen Herzen und durch die Aufrichtung eines solchen neuen Bundes kommen *kann*, aber auch trotz dem Zusammenbruch des Staates und des Tempels nach Gottes Heilsplan kommen *wird*. Jeder, der diesen grossen Mann kennt, muss von besonderer Sympathie zu ihm erfüllt werden. *Cheyne* hat in englischer Sprache uns ein Lebensbild des Propheten gegeben (Jeremiah: his life and times. London, 1889); *ich* habe zu gleicher Zeit in kürzerer Darstellung sein Bild auf dem Hintergrund der Geschichte seiner Tage gezeichnet, in der ich hauptsächlich seine Stellung zur Reform Josias, seinen Kampf mit den falschen Propheten und der fanatisch-patriotischen Hofpartei, sowie schliesslich mit den glaubenslosen Überresten des Volkes in Aegypten schilderte (Der Prophet Jeremia von Anatot. Basel, 1889).

Bieten die Bücher Jesaja und Jeremia in Bezug auf die Zusammenstellung ihrer Weissagungen dem Leser manches Rätsel, so haben wir höchst wahrscheinlich im Buche *Ezechiel* das schrift-

Schriften überhaupt ist *H. Hackmann* (die Zukunftserwartung des Jesaia, Göttingen, 1893), welcher zeigt, dass Guthe resp. Giesebrecht mit Unrecht ein doppeltes resp. dreifaches Zukunftsbild für Jesaja haben annehmen wollen, und dass die absoluten Zukunftsbilder (Jer. 2, 1—4; 9, 1—6 u. 11, 1—9) nicht vom Propheten Jesaja herrühren können.

stellerische Produkt des Propheten in der ursprünglichen Anordnung, und vielleicht ist die hier beliebte Anordnung der Grund, warum auch in Jesaja und in der griechischen Uebersetzung Jeremias die Orakel gegen die fremden Völker in der Mitte stehen. Ezechiel's Buch, dessen Text merkwürdig entstellt ist und um dessen Verbesserung sich *Cornill* (Das Buch des Propheten Ezechiel. Leipzig, 1886) verdient gemacht hat, zerfällt nämlich in die drei Teile: Kap. 1—24 Berufung des Propheten und Reden vor der Zerstörung Jerusalems (592—586); Kap. 25—32 die Orakel gegen die Heiden und Kap. 33—48 Reden nach der Zerstörung Jerusalems von der Wiederherstellung Israels, Zurückführung des Volkes, Wiederbevölkerung des Landes, sowie die berühmte Tempelvision Kap. 40—48 (586—570).

Gerade mit diesen letzten Kapiteln erweist sich Ezechiel, der 597 mit Jojachin (Jechonja) in die Verbannung zog, 592 zum Propheten der Verbannten berufen wurde und bis 570 seines Amtes waltete, als den Vater des Judentums. Mit ihm steigt die Prophetie schon wieder etwas von der Höhe Jeremias herab und setzt vielmehr die Bahnen des von Jeremia nie ohne Vorbehalt und unbedingt empfohlenen Deuteronomiums fort, sie beginnt in einem reinen, gesetzmässigen Kultus zu Jerusalem eine hauptsächliche Gewähr für die ächte Frömmigkeit zu sehen. Die Bedeutung Ezechiels für die ganze Entwicklung der alttestamentlichen Religion hebt besonders *Smend* (Der Prophet Ezechiel. Leipzig, 1880) hervor, wie auch *Stade* in seiner Geschichte des Volkes Israel (II., pag. 1—63); seinen Charakter und seine Aufgabe unter den Exulanten schildert gut *Gautier* (La mission du Prophète Ézéchiel. Lausanne, 1891), eine kurze Uebersicht über seine Tätigkeit und den Inhalt seiner Reden habe ich gegeben in *meinem* Sacharja, der Zeitgenosse Serubbabels (Freiburg i./B., 1892, pag. 24—36).

Vielleicht verdient es noch Erwähnung, dass *Klostermann* mit seiner Annahme, Ezechiel sei nervenkrank gewesen, wenig Anklang gefunden hat, und dass die Erscheinungen, welche zu dieser Annahme führten, viel besser als in enger Beziehung zu dem Berufe des Propheten stehend erklärt werden können. Der Stil Ezechiels ist äusserst umständlich und manchmal recht farblos, entbehrt aber daneben nicht grossartiger grandioser Schilderungen mit schlagenden Vergleichungen und treffenden Bildern, wenn dieselben auch für unsern Geschmack etwa zu derb und zu weitschweifend ausgeführt sind. Hingewiesen sei auch noch auf die bei ihm sehr zahlreich vorkommenden Visionen und symbolischen Darstellungen, und endlich sei hier noch angemerkt, dass die früher von Zunz und Seinecke gegen die Ächtheit des Buches geäusserten Bedenken mit vollem Rechte als belanglos sind angesehen worden.

Hosea, der Sohn Beeri's, ist ein Prophet des nördlichen Reiches, dessen Reden zum Teil 750 [?], zum Teil zwischen 738—735 niedergeschrieben sind. Demnach fällt sein erstes Auftreten in das Ende der Regierungszeit Jerobeam's II. [?]. Die beiden Probleme, welche in Bezug auf Hosea in Betracht kommen, sind die Auffassung von Kap. 1—3 und die Integrität seiner Schrift.

In Kap. 1 und 3 wird nämlich erzählt, dass der Prophet auf Befehl Jahwe's die ungetreue Gomer bat Diblaim geheiratet und seinen drei Kindern symbolische Namen gegeben habe. Nach Kap. 3 kauft er wiederum auf Jahwe's Befehl die ehebrecherische Frau zurück und legt ihr für geraume Zeit strenge Absonderung und Enthaltsamkeit auf. Die Frage ist nun die, ob hier ein wirkliches Erlebnis des Propheten erzählt werde, oder ob es sich bloss um zwei Allegorieen für Israels Abfall, Bestrafung und zukünftige Wiederbegnadigung handle. Mir scheint nur die erste Seite der Alternative die richtige (so *Wellhausen, Kuenen, von Orelli, Cornill* u. a.); man muss sich dabei nur gegenwärtig halten, dass Kap. 1 und 3 uns enthüllen, in welchem Lichte sich dem Propheten nachträglich sein häusliches Erlebnis mit seiner Gattin darstellte, dass der Prophet nämlich erkannte, wie in diesen schlimmen Erfahrungen Jahwe ihm sein Wort offenbare. Ganz wie Jeremia (32, 8) sagt: „Als mir Chanamel einen Acker in Anatot zum Kauf anbot, nahm ich wahr, dass es Jahwe's Wort war," so lernt auch der Prophet in seinem häuslichen Unglück göttliche Offenbarung erkennen. Damit ist dann auch erklärt, wie Hosea als der erste dazu kommt, das Verhältnis Jahwe's zu Israel unter dem Bilde der Ehe darzustellen, und zugleich ein Einblick gestattet in die tiefe Auffassung, welche der Prophet von der Liebe Jahwe's zu seinem Volke hat.[1])

In Bezug auf den zweiten Punkt, auf die Integrität des Buches, ist die Einigkeit eine geringere; immerhin sind nur ganz wenige Teile des Buches beanstandet. *Wellhausen*, *Stade* und *Cornill* (vgl. auch *Oort* in der Theol. Tijdschrift, 1890, pag. 345 ff., 480 ff.) halten folgende von Juda handelnde Stücke für Interpolationen: Kap. 1, 7; 2, 1—3; 3, 4 („ohne König und ohne Fürst"); 3, 5 („ihren König David"); 4, 15[a] und vielleicht 8, 14, während *Kuenen* erklärt, sich von der Unächtheit dieser Stellen nicht haben überzeugen zu können. Mir scheint es indertat wahrscheinlich, dass hier das Zukunftsbild Jesajas in Hosea nachträglich eingedrungen sei und dass darum wirklich diese Stellen als Interpolationen anzusehen seien.

---

[1]) Ueber diesen Punkt, sowie über sämtliche kleine Propheten ist jetzt *Wellhausen* zu vergleichen: Skizzen und Vorarbeiten. Fünftes Heft. Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten. Berlin, 1892.

Joel, obschon auch *Reuss*, wenn zwar nur mit halbem Herzen, ihn noch an erster Stelle unter allen Propheten paradiren lässt, muss jetzt als eine der spätesten Prophetenschriften gelten. Eine andere Möglichkeit lässt sich trotz dem Widerspruche von *Delitzsch* und *von Orelli* nicht halten. Denn Jahwe rechtet nach Joel im Tale Josaphat mit den Heiden nicht etwa darüber, dass sie sein Volk besiegt oder ausgeplündert, sondern dass sie sein Volk *zerstreut* und sein Land *zerstückt* haben, und verheisst, dass in der glücklichen Endzeit das heilige Jerusalem von Fremden nicht mehr betreten werden soll. Schon dieses allein weist unweigerlich in die Zeiten nach der Zerstörung Jerusalems und des judäischen Staates durch Nebukadnezar. Ferner sind die Griechen in den Gesichtskreis getreten, während Assur und Chaldæa daraus verschwunden sind. Ebenso findet sich von Israel keine Spur, nur Juda und Jerusalem existiren allein, und zwar als heilige Tempelgemeinde mit der Priesterschaft an der Spitze. Auch besitzt Jerusalem wieder seine Mauern, so dass wir auch über Nehemia hinab zu gehen gezwungen sind. Für die gleiche Zeit sprechen auch die religiösen Anschauungen: Von einer Rüge der Sünden ist keine Rede, gleichwohl wird Busse gefordert, und zwar nicht solche mit dem äusserlichen Zerreissen der Kleider im Affekte, sondern die gemachte organisirte Busse mit Fasten, Weinen und Klagen. Ebenso ist das Opfer von der allerhöchsten Wichtigkeit, und zwar kennt er wohl das tägliche Tamidopfer, das er mit Mincha und Nesek im Auge hat. Über die Juden wird Gottes Geist ausgegossen und die Heiden werden vernichtet. Das Ganze erweist sich darum als eine apokalyptische Schilderung des Tages Jahwe's, an welchem die Juden bewahrt und reich gesegnet, die Heiden aber gerichtet werden. Endlich zeigt auch die Sprache die Merkmale der späteren Zeit (vgl. *Holzinger* in Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft, 1889, pag. 89—131). Man wird darum gut tun, wenn man die Entstehung Joel's nicht vor 400 v. Chr. ansetzt. [1])

Als der älteste Prophet, dessen Worte uns erhalten sind, stellt sich nun, da Joel diesen Platz nicht hat behaupten können, *Amos* von Thekoa dar, der selber seinen Unterschied gegenüber den Prophetenjüngern und den früheren Propheten hervorhebt und bezeugt, dass er von seinem Berufe weg durch Jahwe's Macht ergriffen in's Nordreich hinüber habe gehen müssen, um dort den Grossen und Vornehmen ihre Sünden vorzuhalten und den Untergang des Zehnstämmereichs und die Wegführung des Volkes durch die Assyrer zu verkünden. Als er bei der Vollführung des göttlichen Auftrags vom

[1]) *Adalbert Merx*, die Prophetie des Joel und ihre Ausleger. Halle, 1879.

israelitischen Heiligtum zu Bethel weggewiesen worden war, hat er die kurze Zusammenfassung seiner Reden niedergeschrieben, wie wir sie jetzt in seinem Büchlein besitzen. Darin treten uns die wichtigsten prophetischen Gedanken, die wir in der Folgezeit wiederfinden, schon deutlich und klar entgegen; er straft den Luxus der Vornehmen, ihre Sittenlosigkeit und gewalttätige Bedrückung und Ausbeutung der Armen und kündigt den Tag Jahwe's als einen Gerichtstag über das eigene Volk an. Es ist nicht zu zweifeln, dass er um 760 in Bethel erschienen ist, als Jerobeam II. über Israel herrschte.

Auch hier, wie bei Hosea, sind im Texte einige kleine Bestandteile als nicht von Amos herrührend in Anspruch genommen worden. Kap. 2, 4. 5 ist beanstandet, weil in diesen Versen ganz allgemeine Vorwürfe gegen Juda erhoben sind, die zudem im Stile mehr dem Deuteronomium als Amos verwandt sind. Noch sicherer ist es, dass Kap. 4, 13; 5, 8. 9 und 9, 5. 6 dem Buche ursprünglich fremd sind; denn es sind in denselben den Zusammenhang unterbrechende Epitheta Jahwe's zu erkennen, die schon eine deuterojesajanische Naturbetrachtung verraten, welche in alter Zeit nicht zu finden ist.[1])

So klein der Umfang des Orakels gegen Edom ist, das *Obadja* in den Mund gelegt wird, so wenig ist man sich über diesen Propheten recht klar. Stellte man die Prophetie früher in die älteste Zeit (*Caspari, C. P.*, Der Prophet Obadja, ausgelegt 1842), so ist man jetzt vielmehr geneigt, sie weit hinabzurücken, jedenfalls erst in der Zeit nach 536 entstanden zu denken. Die Frage ist sehr verwickelt, da sich in Jeremia, Kap. 49, zu den Versen 1—9 und 16 deutliche Parallelen finden und doch in Obadja der ursprünglichere Text geboten wird, sodass Obadja in den genannten Versen nicht von Jeremia abhängig gedacht werden kann. Wer Jeremia Kap. 49 für jeremianisch ansieht, muss einen Urobadja annehmen, der sowohl von Jeremia als von Obadja benutzt wurde. Einfacher ist die Lösung, wenn man Obadja für jung (nach 536) betrachtet, wie man nach dem Inhalt, der die durch Nebukadnezar erfolgte Katastrophe Jerusalems und doch wieder die Ansiedlung der Juden in Jerusalem zur Voraussetzung hat, ohne Frage gezwungen ist, und wenn man das in Jeremia Kap. 49 aufbehaltene Orakel gegen Edom als ein auf einer Nachbildung des vorliegenden Obadja beruhendes noch jüngeres Produkt ansieht. Man kommt ohnehin nicht mit der Annahme aus, dass der in Jer. 49 nachgebildete ursprüngliche Obadja nur die Verse Obadja 1—9 enthalten habe, da Jeremia 49, 12 auch die Kenntnis

[1]) Wahrscheinlich ist auch der Schluss des Buches erst von einem Spätern hinzugefügt.

von Obadja V. 16 verrät. Ob man aber einen vorexilischen Urobadja annimmt oder nicht, soviel bleibt sicher, dass der Ursprung des Ganzen, wie es jetzt in Obadja vorliegt, ein später ist.

Jona enthält eine midraschische Erzählung über einen Propheten, aber keine Prophetie. Treffend charakterisirt *Cornill* die Idee und Tendenz des Büchleins, wenn er sagt: „Es ist ein Protest gegen den giftigen Hochmut des Judentums nach Esra, welches darum scheel sieht, dass Gott so gütig ist, und welches seinen Glauben zu verlieren Gefahr läuft, weil Jahwe die Heiden nicht ausrottet und vertilgt, wie es die spätere Prophetie erhofft und verheissen hat. Dem gegenüber weist das Buch Jona in unnachahmlich ergreifender Weise darauf hin, dass Gott nicht bloss ein Gott der Juden, sondern auch der Heiden ist, dass er als Schöpfer und Herr der ganzen Welt auch gegen die ganze Welt von dem Gefühle der Liebe des Schöpfers zum Geschöpfe beseelt ist und dass eine derartige lieblose und selbstsüchtige Gesinnung, als deren Repräsentant mit voller Absicht gerade ein Prophet auftritt, den schärfsten Tadel Jahwes verdient." Das zur Situation nicht passende Gebet 2, 3—10 ist wahrscheinlich erst später in den Text eingefügt.

Zu den schwierigsten Problemen der prophetischen Literatur gehört das Buch des Propheten *Micha von Moreschet*. Darüber kann zwar kein Zweifel sein, dass der Prophet dieses Namens existirt hat; denn Jer. 26, 18 weist auf ein Wort Michas zurück. Aber die Frage ist, wieviel von dem unter seinem Namen überlieferten Stoffe wirklich auf Micha von Moreschet zurückgeht. Auf das Einzelne einzugehen ist hier kaum der Ort; es muss genügen, hier anzumerken, dass (vgl. jedoch *Ryssel* Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha, Leipzig 1887) die Ansicht mehr und mehr Boden gewinnt, nach welcher neben ächtem Gute sich auch nachexiliches findet. Zu letzteren werden folgende Stücke gerechnet 2, 12. 13; 4, 5—10; 5, 4. 5: 7, 7—20 und 4, 1—4. 11—14; 5, 1—3, 6—14. Was übrig bleibt, wird für den Propheten Micha festzuhalten sein, und zwar stammen K. 1—3 (ausgenommen 2, 12 f.) aus der Zeit Achas' und K. 6, 1 bis 7, 6 aus der Zeit Manasses.

Nahum's Orakel über Ninive ist von niemand in seiner Einheit angefochten, und die Zeit seiner Abfassung ist, wenn auch nicht auf Jahr und Tag, so doch für eine wohlabgegrenzte Periode sicher zu bestimmen. Denn die Plünderung des ägyptischen Theben, auf welche Nahum zurückweist (3, 6—8), erfolgte zweimal durch die Assyrer in dem Jahrzehnt 670—660, und die Eroberung und der Sturz von Ninive, welche der Prophet vorausgesagt, trafen ein 606. Somit ist innerhalb der Jahre 660—606 diese Unglücksverheissung

über Ninive vom Propheten gegeben worden. Nicht unwahrscheinlich ist es, dass schon *vor* 624 dies Orakel entstanden ist, als Kyaxares von Medien den ersten Angriff auf Assur machte.

Habakkuk kennt bereits den definitiven Sieger über Assur und auch den Sieg Nebukadnezars über die Aegypter bei Karkemisch im Jahre 605. Kurz nach diesem Datum muss 1, 1 bis 2, 8 entstanden sein. Dagegen gehört 2, 9—20 wahrscheinlich einer viel spätern Periode an und hat als Weiterspinnung des in 2, 6b—8 angeschlagenen Themas zu gelten. Kap. 3 endlich ist ein späterer Psalm, der ebensowenig, wie 2, 6b—8 von Habakkuk herstammt.[1])

Auch *Zephanja's* Buch ist nicht unbeanstandet geblieben. Mit Recht hat wohl *Stade* manche deuterojesajanisch klingende Einschübe darin gefunden; gegen die Abtrennung fast der ganzen zwei letzten Kapitel als exilischer oder nachexilischer Stücke durch *Schwally* glaubt aber *Cornill* noch die Position Stades halten zu können. Was dem Propheten Zephanja sicher zukommt, stammt aus der Zeit, die der Reform Josias vorangeht, Zephanja ist ein älterer Zeitgenosse Jeremias und als Datum seiner prophetischen Worte ist etwa 630 anzunehmen.

Ganz genau ist *Haggai's* Zeit zu fixieren, er hat nach Esra, 5, 1 und auch nach den Angaben seines Buches im Jahre 520 mit seinem jüngeren Zeitgenossen Sacharja den Anstoss dazu gegeben, dass endlich der Tempelbau in Angriff genommen wurde, und für die Zeit nach Vollendung des Baues die herrliche Herbeiführung des messianischen Reiches mit dem Davididen Serubbabel an der Spitze in Aussicht gestellt. Das Büchlein umfasst seine Reden und die Berichte über die Erfolge seiner Wirksamseit in den Tagen von September bis Dezember 520.

In die gleiche Zeit ungefähr (November 520 bis Dezember 518) fallen die acht ersten Kapitel des Buches *Sacharja*, die durch Wort und Gesicht zur Treue gegen Jahwe und zum Glauben an seine Verheissungen mahnen und die glückliche Folgezeit schildern, welche die Vollendung des Tempels herbeiführt (vgl. *Marti*, der Prophet Sacharja, der Zeitgenosse Serubbabels. Freiburg i. B. 1892). Aber die Not der Erklärung beginnt mit Kapitel 9. Man meinte lange Zeit diese Kapitel unter zwei vorexilische Propheten verteilen zu müssen, so dass die Kapitel 9—11 einem Zeitgenossen Jesajas, 12—14 dagegen einem solchen Jeremias aus der Zeit nach Josia's Tod bei Megiddo zuzuschreiben seien. Doch diese Ansicht erweist

[1]) Zu vergleichen ist aber jetzt *K. Budde* „die Bücher Habakkuk und Sephanja" in Studien und Kritiken 1893, pag. 383—393, der auch den Grundbestand von 2,9—20 für Habakkuk festhalten will. — In Sephanja, was ich hier gleich anmerken will, hält Budde die Hauptmasse für gesichert (pag. 393—399).

sich mehr und mehr als durchaus unhaltbar. *Stade* (in Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Bd. I. und II.) hat in ausführlicher Darlegung wieder die Bahnen beschritten, welche schon Eichhorn, Gramberg und Vatke gewiesen hatten: er sucht nämlich den Beweis zu erbringen, dass Sach. 9—14 das Erzeugnis eines die alten Propheten reproduzierenden Schriftstellers sei, dass der Verfasser mehr Apokalyptiker als eigentlicher Prophet sei und dass wahrscheinlich die Entstehung dieser Kapitel in die Zeit der Diadochenkämpfe falle (c. 280 v. Chr.). Die neuesten Untersuchungen haben Stade im allgemeinen Recht gegeben, so *Stärk* (Komposition und Abfassungszeit von Zacharja 9—14, Halle 1891) und besonders auch *Rubinkam* (The second part of the Book of Zechariah with special reference to the time of its origin, Basel 1892). Letzterer geht in seiner hübschen Darlegung auch auf den Gedankeninhalt der Kapitel sorgfältig ein und versucht eine genauere Fixirung ihrer Entstehungszeit. Dabei wird er am wenigsten darin auf Nachfolger zu rechnen haben, dass er den Anfang von Kap. 9 (v. 1—10) wie Eichhorn auf Alexanders des Grossen Zeit zurückführt und meint, der grosse Eroberer habe in dem Propheten das Gegenbild eines friedlichen Messias erweckt. Dagegen sind aller Beachtung wert seine weiteren Darlegungen, dass alle übrigen Teile in Deuterosacharja in die Zeit der makkabäischen Wirren gehören. Dass nach dem Inhalt, sowie auch nach der ganzen Haltung diese Kapitel der Situation des zweiten Jahrhunderts entsprechen, ist meines Erachtens höchst wahrscheinlich gemacht.

Das letzte Buch unter den kleinen Propheten trägt den Namen *Maleachi*, aber derselbe ist wahrscheinlich kein Eigenname, sondern aus Missverständnis der Stelle 3, 1, wo Mal'aki = „mein Bote" ist, entstanden. Die ursprünglich wohl namenlos überlieferte Schrift stammt aus den frommen und strengen Kreisen, die schon vor Ankunft Esra's an dem Treiben der Grossen in Jerusalem Anstoss nahmen, und namentlich ihre Geringschätzung der Opfer und ihre ausländischen Heiraten als eine schwere Gottlosigkeit empfanden. Das Buch fällt somit vor 458, und zwar wohl nicht allzulange vorher, also in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts v. Chr.

Das Buch *Daniel* ist, obschon es kein eigentliches Prophetenbuch ist, hier doch am ehesten zu besprechen. Denn ähnliche apokalyptische Stücke sind in der sonstigen prophetischen Literatur nicht selten, ich darf nur an Jes. 24—27 oder an Sacharja K. 9—14 erinnern. Zwar tritt im Buche Daniel nun die Form der eigentlichen Apokalyptik auf, die einen Seher aus vergangenen Tagen den Verlauf der Geschichte in verhüllter Weise offenbaren lässt.

Die Fragen, um welche es sich bei Daniel handelt, sind die nach der *Einheit* und der *Abfassungszeit* des Buches. Die Einheit wird von *Strack* und *Meinhold* bestritten, welche annehmen, dass dem letzten Verfasser des Ganzen Kap. 2—6 als aramäisches Buch von Danielgeschichten aus der Zeit Alexanders des Grossen vorgelegen habe. Aber diese Annahme ist nicht haltbar; denn das ganze Buch weist in allen Teilen eine einheitliche Auffassung auf, und dieselbe Anschauung von der Geschichte erscheint in Kap. 2—6, wie in den übrigen Kapiteln. Zudem wäre Kap. 2 kein rechter Anfang und in Kap. 2—6 finden sich so offenbare Parallelen zu den folgenden Kapiteln, dass auf die Einheit des Verfassers zu schliessen ist. Somit ist die Abfassungszeit des *Ganzen* zu ermitteln und als solche ist mit aller Bestimmtheit das Jahr 165/4 (Cornill sagt Dec. 165—Juni 164) anzugeben. Eine andere Zeit als diese ist rein unmöglich; die Gründe anzuführen ist eigentlich fast unnötig. Entscheidend ist dabei, dass der Verfasser nur die Geschichte der 165 v. Chr. unmittelbar voranliegenden Zeiten genau kennt, während einerseits alle Kenntnis der Zukunft mit diesem Datum jäh abbricht und andrerseits für die weiter zurückliegende Vergangenheit von Alexander dem Grossen bis hin zu Nebukadnezar die Angaben des Buches so aller Geschichte zuwiderlaufen, dass hier nur ungenügende Kunde durch unrichtige Tradition diese Unkenntnis verständlich macht und das eigene Erleben irgend eines Ereignisses jener Tage gänzlich ausschliesst. Wie könnte z. B. der Verfasser ein Zeitgenosse von Nebukadnezar und Cyrus gewesen sein, der folgendes über ihre Geschichte zu erzählen weiss! *Einmal* soll nach Nebukadnezar dessen Sohn Belsazzar die babylonische Herrschaft übernommen haben. Nun aber ist es nicht nur durch anderwärtige Nachrichten, sondern auch durch die Bibel verbürgt, dass auf Nebukadnezar Evilmerodach folgte. Dieser Evilmerodach war zwar der Sohn Nebukadnezars, aber nicht der letzte König über Babylon; es folgte auf ihn noch eine Reihe von babylonischen Herrschern und der letzte von ihnen war nicht Belsazzar, sondern Naboned. Aus den Keilinschriften ist ein Sohn dieses letzten Königs mit Namen Belsazzar bekannt, der, wie er nicht Nebukadnezars Sohn war, niemals zur Regierung gelangte, jedenfalls aber, wenn er eine kurze Regentschaft geführt haben sollte, nicht mehrere Jahre, wie das Buch Daniel von seinem Belsazzar annimmt, Herrscher über das babylonische Reich war. *Dann* soll auf die babylonische Herrschaft ein medisches Reich unter einem König Darius gefolgt sein. Aber Darius ist ein durchaus persischer Name, und der Perser Cyrus und nicht ein Meder Darius hat die Erbschaft des babylonischen Reiches übernommen. Ebenso unmöglich kann der Verfasser während der persischen Herrschaft

oder unmittelbar nachher gelebt haben, denn er berechnet die Zahl der persischen Könige nur auf vier.

Diese Unsicherheit und Ungenauigkeit nimmt umsomehr ab, je näher die Apokalypse dem zweiten Jahrhundert kommt. Von Alexander und den Diadochen zeigt sie eine schon viel bessere Kenntnis und über die Kriegszüge der Könige von Aegypten und von Syrien giebt sie so genaue Aufschlüsse, dass man in ihr die einzelnen Ereignisse genau verfolgen kann. Am meisten trifft dies wieder bei der Bedrückung der Juden durch Antiochus Epiphanes zu, dessen Tod in nächster Zukunft erwartet wird, worauf dann der Anbruch des messianischen Reiches erfolgen soll. Die ersten Erfolge der Makkabäer sind bereits erwähnt und die Tempelweihe vom 25. Kislew (im December) 165 ist erlebt. Antiochus stirbt im Winter 164, somit ist zwischen diesen beiden Zeitpunkten das Buch Daniel geschrieben. Die 70 Jahrwochen nehmen nach des Verfassers Berechnung ihr Ende im Jahre 164. Ist auch die Chronologie des Buches nicht ganz genau, da von der Zerstörung Jerusalems bis zum Anbruch der messianischen Zeit (von 586 bis 164) nicht 490, sondern nur 420 Jahre verflossen, so hat das nicht viel auf sich, denn ähnliche Verrechnungen sind andern Schriftstellern jener Zeit ebenfalls begegnet.

Zu diesen Gründen, die vollkommen genügen könnten, kommen auch noch biblisch-theologische; die Anschauung ist nicht die eines Deuterojesaja, sondern einer viel späteren Zeit: Fasten, Almosen, Enthaltung von Fleisch und Wein im Umgang mit Heiden sind Zeichen der Frömmigkeit. Der Verfasser kennt eine ausgebildete Engellehre und erwartet die Auferstehung der Individuen. Nur nebenbei erwähne ich auch das Vorkommen von persischen und griechischen Wörtern. Es bleibt keine andere Möglichkeit: Daniel ist das Werk eines frommen Juden aus der Zeit der Verfolgung durch Antiochus Epiphanes, als die ersten Erfolge der makkabäischen Erhebung sich gezeigt hatten. Der Sprachenwechsel, dass aramäische Stücke von hebräischen umrahmt sind, hat für diese Zeit nichts zu bedeuten, da offenbar beide verstanden wurden. Sicher ist auf alle Fälle, dass das Aramäische des Buches Daniel nie im Osten gesprochen wurde, am allerwenigsten von den Chaldäern, sondern dass es durchaus das palästinensische Aramäisch des Westens ist.[1])

[2]) Einen brauchbaren Kommentar zum Buche Daniel hat *A. A. Bevan* veröffentlicht: A Short Commentary on the Book of Daniel for the Use of Students. Cambridge 1892.

V.

Bei unserm Gang durch die Schriften des Alten Testamentes bleiben uns noch die *poetischen* Schriften zu besprechen übrig. Die Ansichten über dieselben haben nicht weniger Wandlungen erlitten, als die über die Thora und über die Propheten. Dies gilt namentlich vom *Psalter*. War man früher geneigt, den Beweis dafür zu verlangen, dass ein Psalm nicht von David sein könne, so kann man jetzt sagen, dass man von vornherein vielmehr alle Psalmen eher als nicht-davidisch ansieht, ja, dass man die im Psalter vereinigten Lieder, wenn nicht mit starken Gründen das Gegenteil erwiesen wird, für nachexilisch betrachtet, weil man den Psalter für das Liederbuch der Gemeinde des *zweiten* Tempels halten muss.

Diese Einsicht wurde angebahnt, als man nach genauer Quellenscheidung in den historischen Büchern das ursprüngliche Bild Davids sich entwerfen konnte, demgemäss man dem gefeierten König aus Juda den Ruhmeskranz eines levitischen Sängers, welchen die Chronik ihm um das Haupt windet, hat absprechen müssen. Zudem zeigte ja das Trauerlied auf Saul und Jonathan so wenig, wie die Totenklage um Abner, den König als religiösen Sänger und als erfüllt von den Gedanken, welche die „davidischen" Psalmen erwarten liessen.

Die Aufmerksamkeit, die man daher den Psalmenüberschriften zu widmen gezwungen war, führte nun ihrerseits zu dem Ergebnis, dass diese Überschriften textkritisch gar nicht feststehen, dass z. B. die LXX ganz bedeutend von dem masorethischen Texte abweicht. Also sind dieselben nichts, was den Psalmen ursprünglich zukommt, sondern durchaus spätere Zuthat. Dies Urteil konnte durch die Beobachtung nur bestätigt werden, dass die ausführlicheren Angaben in den Überschriften fast wörtlich in den Büchern Samuelis wieder zu finden sind. In den Überschriften spricht sich daher lediglich das Urteil der Sammler aus und in der Verschiedenheit, welche vorliegt, offenbart sich das Schwanken in ihrem Urteil. Somit ist man darauf angewiesen, dasselbe zu thun, was die Sammler gethan haben, nämlich den Inhalt des Psalmes zuerst anzusehen und aus demselben eine Ermittlung der Entstehungszeit und des Verfassers zu versuchen.

Gegenwärtig herrscht nun, wie gesagt, die Ansicht, dass die Psalmen entschieden nachexilisch sind. Wer noch ein vorexilisches Erbe darin namhaft zu machen sucht, ist auf ganz kleine Stücke und unsichere Punkte angewiesen. In den durchwegs vorexilischen Büchern des Alten Testamentes findet man nichts ähnliches; man darf sich nicht auf das Lied der Hanna berufen I. Samuel 2,1—10, das sehr wohl eingeschoben sein kann, und wie II. Samuel 22;

Jesaja 12; 26; 38,10—20; Jona 2,3—10; Habakkuk 3 nachexilisch sein wird. Vom Psalmenstil findet man erst in der Chronik sichere Spuren. Gleicherweise ist auch die Sprache durchaus nicht alt, und die religiöse Überzeugung, die sich in den Psalmen ausspricht, passt nicht in die vorexilische Zeit, so sicher es auch ist, dass schon der altisraelitische Kultus die musikalische Mitwirkung kannte und dass David die musischen Künste übte (Am. 5,23; 6,5). In den Psalmen pflanzte sich die Frömmigkeit der Propheten fort, die sich neben der Gesetzesfrömmigkeit des Judaismus und der Schriftgelehrten erhielt.

Die Sammlung des Psalters erfolgte nach und nach, das zeigt die Verschiedenheit der fünf Bücher, in welche er abgeteilt ist: denn das erste, vierte und fünfte zieht den Gottesnamen Jahwe, das zweite und dritte dagegen Elohim vor. Obendrein haben einzelne Stücke doppelte Aufnahme gefunden, so ist Psalm 14 = 53; 40, 14—18 = 70 und 108 = 57, 8—12 + 60, 7—14. Begonnen ist die Sammlung der Psalmen oder doch die Psalmendichtung vor der Entstehung der Chronik, also allerspätestens im 4. Jahrhundert, abgeschlossen aber jedenfalls erst nach der Zeit der Makkabäer, da sich sicher, wie schon Theodor von Mopsvestia erkannte, makkabäische Psalmen im Psalter vorfinden.

Das wichtigste, worum es sich handelt, ist die Untersuchung der Psalmen auf ihren religiösen Gehalt: danach wird sich am ehesten annähernd die Zeit ihrer Entstehung feststellen lassen. Von hoher Bedeutung ist in dieser Hinsicht *Cheyne's* Buch: The origin and religious contents of the Psalter in the light of Old Testament criticime and the history of religions. London 1891. Er untersucht die Psalmen in Gruppen und kommt schliesslich zu dem Ergebnis, dass vielleicht mit Ausnahme von einzelnen Wendungen und Sätzen und von Ps. 18 (vielleicht aus Josias Zeit) alle Psalmen erst nachexilischer Herkunft seien und dass in Bezug auf die Redaction drei Hauptstufen zu unterscheiden sind: 1) ein Psalter aus griechischer Zeit, 2) eine Psalmensammlung auch noch aus vormakkabäischer Zeit und endlich 3) das Gesangbuch Simons und seiner Freunde. Zu vergleichen ist über dies Buch Cheyne's *Kautzsch's* Anzeige (in den Studien und Kritiken 1892), der etwas conservativer ist und meint, an vorexilischen Psalmen eher festhalten zu können.[1]) Fast gleichzeitig mit Cheyne hat *Rahlfs* die Psalmengruppe untersucht, in welcher ʿAnî und ʿAnaw vorkommt, er ist dabei aber zu kaum richtigen Resultaten über deren Abkunft gelangt, wenn er

[1]) In erhöhtem Masse gilt dies von *Frdr. Baethgen*, die Psalmen übersetzt und erklärt. Göttingen 1892.

die Psalmen 22, 25, 31, 34, 35, 38, 40, 69, 71, 102, 109 für das Ende der exilischen und den Anfang der nachexilischen Zeit in Anspruch nimmt. Viel wichtiger und richtiger ist seine sprachliche Erörterung über ʿAnî und ʿAnaw. (Vrgl. *Alfred Rahlfs,* ʿAnî und ʿAnaw in den Psalmen, Göttingen 1892.)

Endlich muss noch in Bezug auf die Psalmen der wichtige Streit erwähnt werden, welcher sich über die sogenannte Personificationstheorie, d. h. über die Annahme erhoben hat, dass in den meisten Psalmen nicht eigentlich ein Individuum, sondern die fromme Gemeinde das redende Subjekt sei. Diese Theorie, wonach also das „Ich" der Psalmen kollektiv zu fassen ist, hat bereits in der alten Synagoge, bei den Kirchenvätern, den mittelalterlichen jüdischen und auch bei nachreformatorischen christlichen Exegeten ihre Vertreter gefunden. Aus unserm Jahrhundert ist nur an Hengstenberg, Olshausen und Reuss zu erinnern. Konsequent durchgeführt und neu und umfassend verteidigt ist die Theorie von *R. Smend* (Über das Ich der Psalmen in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1888, pag. 49—147.) Gegen Smend hat sich in der gleichen Zeitschrift (1889, pag. 131 ff.) *Schuurmans-Stekhoven* gewendet, der die Thesen verteidigt, dass die Psalmen für den Gebrauch der Gemeinde fertig *gemacht* worden sind und dass manches Lied individuellen Ausdrucks durch Hinzufügungen, Verschmelzungen und Abänderungen für die Gemeinde brauchbar *geworden* ist. *Cheyne* scheint mir hier die richtige Ansicht zu haben, wenn er sagt, dass die Personificationstheorie keine grössere Schwierigkeit biete, als der Knecht Jahwes im Deuterojesaja, wenn er aber auch davor warnt, die Kollektivbedeutung bis zur Leugnung jeder persönlichen Beziehung des Ichs im ganzen Psalter zu übertreiben, es rede eben oft das Individium, das sich aber nicht alleinstehend wisse, sondern instinktiv seine persönlichen Freuden und Schmerzen mit denen der frommen Gemeinde eng verbunden denke.

Über die *Proverbien* gehen die Meinungen weit auseinander. *Strack* in seinem 1888 herausgegebenen Commentar giebt folgendes Bild von der vermutlichen Entstehung des Spruchbuches: „In der guten Königszeit, vielleicht schon unter Josaphat, sammelte ein gottesfürchtiger, bejahrter, israelitischer Weiser zu Nutz und Frommen der Unerwachsenen und überhaupt der Unerfahrenen seines Volkes eine reiche Lese für seinen Zweck geeigneter Sprüche Salomos (Cap. 10—22,16), als des Mannes, der durch den Glanz seiner Stellung und noch mehr durch den Ruhm seiner Weisheit, als Autorität angeführt zu werden, hervorragend geeignet war. Zur Erhöhung des Eindrucks schickte er dieser Sammlung eine längere, an die Jugend gerichtete Einleitung ermahnenden Inhalts (Cap. 1—9) voran. Wahr-

scheinlich in der Absicht, zu zeigen, dass ebenso wie er selbst auch die andern Weisen des Volkes sich geäussert haben, fügte er anhangsweise (22,17—24,22) eine Reihe von Sprüchen anderer Weisen hinzu. Eine von Hiskia eingesetzte Kommission brachte eine zweite Lese von Sprüchen Salomos zustande (25—29). Ein Späterer hängte diese zweite Lese an das ältere Spruchbuch, doch so, dass er vorher noch eine zweite kleine Sammlung von Sprüchen Weiser (24,23—34) folgen liess, wohl um diese Sprüche, die, vereinzelt bleibend, leicht in Vergessenheit geraten konnten, für die Zukunft zu erhalten." Dazu kommen nach Strack noch die drei Nachträge: Kapitel 30, das wahrscheinlich aus der Zeit zwischen Hiskia und Josia stammt, 31,1—9 ein Stück, das undatierbar ist, und 31,10—31, welche Verse wohl in die Zeit Hiskias fallen.

Richtiger scheint mir *Cornill's* Auffassung zu sein, der diese Produkte der *Kunst*poesie, wie sie auch Delitzsch treffend charakterisiert und von volkstümlichen Sprichwörtern wie 1 Sam. 24,14 unterscheidet, nicht zu den 3000 Sprüchen Salomos rechnet, sondern sie frühestens in die zweite Hälfte der persischen Zeit setzt, wenn er schon das Vorhandensein eines vorexilischen Erbes an Sprüchwörtern nicht in Abrede stellen will. Für das Ganze muss er jene Zeit festhalten, weil die „Richtung des Israelitischen auf das Humane, des Jahwetums auf das Gemeinreligiöse, des Gesetzes auf das Gemeinsittliche" (Delitzsch) nicht Charakteristikum der vorexilischen Zeit ist, und weil die geistige Verwandtschaft mit den Sprüchen des Siraciden nicht eine Reihe von Jahrhunderten zwischen beiden einschalten lässt. „Alle die Kämpfe, welche die prophetische Periode erschütterten und beherrschten, sind durchgerungen; Prophetie und Gesetz 28, 4—9; 29,18 liegen abgeschlossen hinter dem Spruchbuche, welches auf der ganzen reinen Höhe der durch jene Mächte erreichten religiösen und sittlichen Anschauungen stehend das Gold der Prophetie und des Gesetzes in Scheidemünze ausprägt" (Cornill pag. 224). Das Buch lehrt die „Weisheit im hebräischen Sinn, welche die Gottesfurcht zu ihrem Prinzip hat." In diese Periode reihen auch *Reuss* (Gesch. des A. T. [2] § 398 u. 399) und *Stade* (Gesch. des V. Isr. II pag. 216) die Proverbien ein.

Nicht besser steht es mit der Einigkeit in den Ansichten über das Buch *Hiob*, das „die Krone der hebräischen Weisheitsschriften ausmacht und eine Theodicee versucht, um den Frommen angesichts der vielen Leiden und unbegreiflichen Ungerechtigkeiten, die ihm nicht erspart sind, im Glauben an einen allmächtigen und gerechten Gott zu erhalten." Fasst man dieses Problem in der bestimmten Weise, wie es im Buche gestellt ist, so kann man nicht mehr an eine Abfassung zur Zeit Moses, Jesajas oder Manasses denken, ja

die ganze Zeit bis zum Exil ist ausgeschlossen. Denn mit aller Bestimmtheit lässt sich behaupten, dass dies Problem erst dann zu einer so ernsten Frage werden konnte, als Ezechiel festgestellt hatte, jeder habe nur um seiner Sünde willen zu leiden und ein unverschuldetes Leiden könne es nicht geben. Das ist es, was die Freunde Hiobs betonen, und über diese Behauptung, die sich durch die Erfahrung als unwahr herausstellt, hinauszukommen, ist das Ringen des Dichters. Noch manches andere weist über das Exil hinab, z. B. die theologische Verwertung der Wunder der Natur, die erst in Deuterojesaja ihren Anfang nimmt und bei Hiob in ausgiebigster Weise geübt wird. Aber auch jünger als Sacharja muss Hiob sein, denn der Satan, der bei Sacharja erst in die himmlische Versammlung eingeführt wird, erscheint bei Hiob als ein ständiges Mitglied derselben (vgl. *meine* Abhandlung: „Der Ursprung des Satans" in Studien und Kritiken, 1892, Heft 2). Ob man dann wirklich noch über Esra hinabgehen müsse, ist nicht mit der gleichen Sicherheit zu entscheiden, wie, dass Hiob nachexilisch ist.

Eine besondere Besprechung verdient noch die Ächtheit der Reden *Elihus* c. 32—37, der weder in Prolog noch Epilog genannt ist. Fast allgemein sind dieselben für unächt gehalten, so von *Fr. Delitzsch* und selbst von *Wilhelm Volck* (Das Buch Hiob, Nördlingen 1889), ebenso von *Reuss* (Hiob, Braunschweig 1888), und *Hoffmann* (Hiob nach Joh. Georg Ernst Hoffmann, Kiel 1891), der noch sonstige gewagte Veränderungen annimmt. Mit Nachdruck tritt nun aber nach dem Vorgange von *Budde* für deren Ächtheit *Cornill* ein, indem er sagt, dass diese Reden allein eine Lösung des Problems geben, das sonst dem Buche fehle, weil Jahwe nicht überzeuge, wo er am Schluss auftrete, sondern „betäube und überwältige". Hören wir, was Cornill über die Lösung sagt: „Elihu weist darauf hin, über den vereinzelten Fällen von scheinbarer Ungerechtigkeit nicht die Liebe und vorsorgliche Weisheit Gottes zu übersehen, welche sich in dem regelmässigen Weltlaufe ausspricht. Wenn Gott den Menschen nicht erhört, so geschieht dies nicht etwa, weil Gott nicht hören will oder kann, sondern weil der Mensch ihn nicht in der richtigen Weise anruft. Vor allem aber gibt Elihu eine teleologische Erklärung des Leidens des Gerechten, indem er in demselben ein Erziehungsmittel in Gottes Hand erkennt: das Leiden führt den Menschen zur Selbsterkenntnis und die Versuchung führt ihn zur Erkenntnis der auch in ihm schlummernden Sünde, die vielleicht nur noch keine Gelegenheit hatte, sich zu bethätigen, und dieser Grundgedanke der Elihureden liegt schon angedeutet in den Worten des Satan im Prolog 1,9—11; 2,4—5. Verkennt der Mensch diesen erziehlichen Charakter des Leidens, so begeht er eine schwere Sünde

und wird mit Recht von Gott gestraft: erkennt er ihn aber und nimmt es sich zu Herzen, so wird das Leiden für ihn eine Quelle unendlichen Segens, die höchste Bethätigung der göttlichen Liebe ihm gegenüber. Es gab keine grossartigere und trostreichere Lösung, als gerade im Leiden die höchste Bethätigung der göttlichen Liebe zu erkennen. Mit den Elihureden wird dem ganzen Buche das Herz ausgerissen, und es bleibt ein Leib übrig, dessen Formschönheit man anstaunen und bewundern kann, dem aber die lebendige und belebende Seele fehlt, zu dem wir nicht in ein persönliches Herzensverhältniss treten können" (Einleitung pag. 231 f.). Um die etwas befremdliche Art der Einführung der Elihureden, die Nichterwähnung Elihus im Prolog und Epilog, sowie vorhandene Dubletten zu erklären, nimmt Cornill mit Merx an, dass der Verfasser verhindert gewesen sei, die letzte Feile an sein Werk zu legen.[1]) Nach alledem konnte Ezechiel (14,14 und 20), der einen Mann, Namens Hiob nennt, unser Gedicht nicht kennen; aber aus seiner Erwähnung geht hervor, dass man damals von der wunderbaren Rettung eines gerechten Hiob wusste. Wieviel von dieser alten Erzählung der Dichter in sein Werk aufgenommen hat, lässt sich nicht mehr feststellen.

Das *Hohe Lied* ist, trotzdem es noch vielfach als zur Zeit, da Thirza noch Residenz von Israel war, also vor 920 v. Chr. verfasst gilt (so *Oettli*, Das Hohelied, Nördlingen 1889, *Bruston*, La Sulammite, Paris 1891 und *Stickel*, Das Hohelied, Berlin 1888), schon durch die Sprache als viel spätern Datums gekennzeichnet. Das beweisen das persische Wort pardes und das griechische appirjôn [= φορεῖον], sowie die dem Mischnischen nahekommenden Spracheigentümlichkeiten überhaupt. Salomo und Thirza sind wie der Wagen des Pharao und der Davidsturm nur poetische Staffage und dichterische Einkleidung.

Ebenso ist sicher, dass von jeder uneigentlichen Deutung abzusehen ist, von allegorischer wie von mystisch-geistiger, von typisch-messianischer wie von zeitgeschichtlich politischer. Der Inhalt ist, wie Herder sagt, Liebe, menschliche Liebe von Anfang bis zu Ende. Aber menschliche Gefühle sind es, die nicht von lasterhafter Lüsternheit verkehrt sind. Um wahre treue Liebe handelt es sich, die stark ist wie der Tod und fest wie das Grab, die eine Gottesflamme ist, die keine Wasserfluten zu löschen vermögen.

[1]) Ob diese Rettung der Reden Elihu's Anklang finden wird, ist zu bezweifeln. *Siegfried* in seiner kritischen Ausgabe des Buches Hiob lässt sie als spätere Zufügung erst nach Schluss der Wiedergabe des Übrigen abdrucken (The Sacred Books of the Old Testament. Part 17. 1893).

Auch aller gesuchten Erklärungen der Kunstform wird man sich zu entschlagen haben, man wird darin kein Drama finden dürfen, sondern einfache Hochzeitslieder mit Wechselgesang, wie sie noch jetzt in Syrien bei der Hochzeit gesungen werden (vgl. *Wetzstein*, die syrische Dreschtafel in Bastian's Zeitschrift für Ethnologie 1873 S. 270 ff. und *Riehm*, Handwörterbuch des biblischen Altertums pag. 338). Darum ist jedenfalls *Stickels* Versuch, eigentlich zwei Dramen neben einander im Hohen Liede aufzuzeigen, noch verfehlter als die sonstigen Versuche, ein Drama, worin Salomo und die Hoffrauen auftreten, herauszukonstruieren. Am einfachsten ist *D. Castelli's* Auffassung, der von einem Drama nichts wissen will und sozusagen nur zwei Personen abwechselnd reden lässt: die Sulammitin und den Hirten, aber dies nur zustande bringt dadurch, dass er 8,11. 12 zwischen 1, V. 6 und V. 7 und 8,13. 14 zwischen 5, V. 1 und V. 2 versetzt. (Il Cantico dei Cantici, Firenze 1892). Wie angedeutet wurde, wird man darin viel eher die Lieder zu sehen haben, die bei der Hochzeit in der sogenannten „Königswoche" gesungen wurden.

Die *Klagelieder* über die Zerstörung Jerusalems rühren nicht von einer Hand her. Die ältesten, Capitel 2 und 4, die denselben Verfasser haben können, sind schon entschieden nachezechielisch, Capitel 1 und 5 können auch von einer Hand stammen und Capitel 3 hat die Absicht, aus der Situation Jeremias heraus über Jerusalem zu klagen. Wahrscheinlich hat der Verfasser dieses 3. Capitels die Capitel gesammelt und den Anstoss gegeben, dass Chronik (II. 35,25) und LXX (Threni 1,1) zu der Ansicht kamen, die Klagelieder rührten von Jeremia her. Demnach sind die Klagelieder zwischen 560 und 300 entstanden. Die Form betreffend ist zu bemerken, dass alle 5 Capitel das „elegische Schema" innehalten, d. h. dass ein Stichos aus zwei Gliedern besteht, von denen das zweite etwas kürzer ist als das erste, und ferner, dass mit Ausnahme des 5. Capitels eine alphabetische Anordnung beobachtet ist. [1])

Das Buch *Koheleth* liefert auf induktivem Wege den Beweis für die Eitelkeit alles Irdischen, namentlich bestreitet es die Hoffnung auf eine Vergeltung, sei es auf der Erde oder in Scheol. Darum hält der Verfasser es für die höchste Lebensweisheit, da alles ja Zufall sei, sich zu freuen in seiner Jugend und guter Dinge zu sein, wo der Tag es bietet, aber auch das Böse geduldig hinzu-

[1]) *Löhr*, die Klagelieder des Jeremias, erklärt, Göttingen 1891, ist einverstanden, dass keines derselben vom Propheten herrühre, dagegen hält er dafür, dass Capitel 2—4 unter der Gola in Babylon auf die Nachricht von Jeremias Tod entstanden seien und dass dazu Capitel 1 und 5 einen Zusatz darstellen, der beigefügt wurde, um die Klagelieder zur gottesdienstlichen Benutzung im zweiten Tempel brauchbar zu machen.

nehmen und zu ertragen, und bei alledem des Gerichtes Gottes eingedenk zu sein. So pessimistisch somit die Stimmung des Verfassers ist, zu völliger Leugnung Gottes und der sittlichen Weltordnung führt sie nicht. Diese Glaubenssätze werden doch auch von ihm noch für wahr gehalten, auch wenn sie bei ihm keine lebendige Kraft mehr für das Leben besitzen, und so fest ist immerhin noch der von ihm gerettete Schein der alttestamentlichen Frömmigkeit, dass es für ihn eine Leugnung Gottes, welche in der Consequenz seiner Anschauung läge, einfach nicht giebt. Behält man diese gleichsam entgegengesetzten Elemente, die doch nebeneinander sein können, im Auge, so wird man die seltsame Ungeschlossenheit der Anschauung des Verfassers nicht dadurch korrigieren wollen, dass man mit *Smend* (Kirchenblatt für die reformirte Schweiz 1889) einzelne Stellen, welche mit dem Pessimismus nicht völlig stimmen, aus dem Buche als später eingetragen ausscheidet. Die Annahme einer Beeinflussung durch griechische Philosophie ist kaum notwendig.

Entstanden ist das Buch, das von Tyrannei und Despotismus und dem Aufkommen nichtswürdiger Emporkömmlinge redet, in der Zeit der Kämpfe zwischen den Ptolemäern und Seleuciden, wahrscheinlich nach 204, also am Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr.

VI.

Statt einer Besprechung der alttestamentlichen Theologie, wobei die vierte Auflage der alttestamentlichen Theologie von *H. Schultz* (Göttingen 1889) hauptsächlich in Betracht käme[1]), und der alttestamentlichen Geschichte, wo neben dem Abriss *Wellhausen's* (in Skizzen und Vorarbeiten. Erstes Heft. Berlin 1884) *Stade* (Geschichte des Volkes Israel. 2 Bände. Berlin 1887 und 1888) und *Kittel* (Geschichte der Hebräer. 2 Halbbände. Gotha 1888 und 1892, nur die Geschichte bis zum Exil behandelnd) zu nennen sind, lasse ich lieber eine kurze Übersicht über den Gang der Entwicklung folgen und verweile mit ein paar Worten bei einigen wichtigen Punkten, die durch die neueren Arbeiten, besonders diejenigen von Wellhausen und Stade, in neues Licht gerückt sind.

Zweierlei ist von vornherein klar: *einmal* ist, nachdem von dem vorexilischen Altertum der uniformierende Schleier des Priesterkodex weggehoben und auch die deuteronomische Geschichtsbetrachtung als eine nachträglich von theologischen Gesichtspunkten aus angestellte abgelöst worden ist, erst Licht und Leben in jene wichtigen

[1]) Vor allem wäre jetzt noch die oben schon erwähnte alttestamentliche Religionsgeschichte von *Smend* zu berücksichtigen.

Zeiten der Bildung und des Bestandes des israelitischen Staatswesens gekommen; *dann* aber muss die vermeintlich tote Zeit des Judentums nach dem Exil vielmehr eine literarisch höchst regsame und von den verschiedensten Geistesrichtungen erfüllte Periode gewesen sein. Sieht man vor dem Exil den Jahwismus der Propheten entstehen und im Kampfe mit der alten Volksreligion siegen, so entfaltet sich der nachexilische Glauben in der mannigfaltigsten Weise und gehen von ihm verschiedenartige Strömungen aus. Wird so das Bild entschieden ein reicheres, lebendigeres und farbigeres, so ist andererseits wieder zuzugeben, dass in Bezug auf das graue Altertum die Geschichte ihr Nichtwissen eingestehen muss und dass einzelne Partieen der früheren Darstellungen jetzt als gänzlich verschwunden und nur zumteil durch ganz andere ersetzt erscheinen werden. Denn die eigentliche Geschichte kann höchstens und auch da nur mit aller möglichen Behutsamkeit bei der Befreiung aus Aegypten einsetzen, und die Erzählungen über die Patriarchen können nicht mehr als Geschichte gelten, sondern zeigen uns vielmehr das religiöse Denken und Leben der Zeiten nach der Ansiedlung des Volkes im Lande Kanaan bis in die Königszeit hinein.

Immerhin bleibt die religiöse Stufe der vorgeschichtlichen Zeit nicht ein gänzlich unbekanntes Gebiet; aber wir sind für ihre Erkenntnis rein auf die Rückschlüsse angewiesen, welche die bis in die spätere Zeit erhaltenen Rudimente der vorgeschichtlichen Religion an die Hand geben. Eine nicht unwichtige Bestätigung für diese Rückschlüsse wird auch durch die Vergleichung dessen gewonnen, was wir von andern semitischen Völkern wissen können. In dieser Hinsicht sind von der allergrössten Bedeutung die Arbeiten von *Wellhausen* (Reste arabischen Heidentums. Skizzen und Vorarbeiten, Drittes Heft. Berlin 1887), *W. Robertson Smith* (Kinship and Marriage in early Arabia. Cambridge 1885, und Lectures on the Religion of the Semites, first series, the fundamental institutions, Edinburgh 1889) und *Goldziher* (Muhammedanische Studien I. Halle a. S. 1889, Seite 229—263: Über Totenverehrung im Heidentum und im Islam), sowie die Darstellung der vorprophetischen Stufe der Religion von *Stade* in seiner Geschichte (I. Seite 358—518: Israels Glaube und Sitte in vorprophetischer Zeit) und *Schwally's* Buch: Das Leben nach dem Tode. Giessen 1892. Seite 5—74: Der alte Glaube.

Es hat, wie aus allen diesen Untersuchungen unzweifelhaft hervorgeht, einmal eine Stufe der Religion gegeben, wo man unter den Vorfahren des späteren Volkes Israel nichts von Jahwe wusste. Man sah in Bäumen und Quellen, überall, wo man Lebenskräfte erkannte, Dämonen, und so darf man wohl diese Stufe etwa *Poly-*

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

dämonismus oder *Animismus* nennen. Jedenfalls herrschte auch einmal eine Ahnenverehrung, von den Ahnen stammten ja die Geschlechter ab, die einen religiösen Verband bildeten. Beweis für die Ahnenverehrung sind nicht nur alle die Gebräuche bei Trauer und Bestattung, sondern auch die in Israel noch lange geübte Totenbeschwörung. Man kann im allgemeinen an der Tatsächlichkeit einer solchen frühern Stufe nicht zweifeln; aus dem Geisterglauben, der überall, wo er Leben fand, beseelte Wesen annahm, erklärt sich auch allein, wie es in Israel nie zu einer Mythologie kam, welche auf dem Boden des Polytheismus aufwächst, sondern dass sich nur an die Gräber der Heroen, an heilige Bäume und Quellen Heiligtums- und Heroensagen anknüpften. Es kann hier nicht auf einzelnes eingegangen werden, ich muss auf die genannten Bücher verweisen, darf aber nicht unterlassen, zu bemerken, wie in Israel selbst sich die Kunde davon erhielt, dass einst ein andrer Glaube bei den Vorfahren herrschte, da sie andere Götter verehrten (Jos. 24,2. Ez. 16.20).

Wann aber ist denn der Anfang der neuen Stufe anzusetzen? Der Glaube an *Jahwe* ist dem Volke von Mose gebracht. Die auf ägyptischen Boden übergetretenen hebräischen Stämme, die Rahelstämme, sassen dort in Gosen und östlich von ihnen befanden sich die Leastämme. Mose, ein Angehöriger der Leastämme, kam zu den stammverwandten Israeliten in Aegypten, regte unter ihnen das Verlangen nach Befreiung an, indem er die Erhebung zu leiten versprach und für die Unterstützung der Leastämme bürgte. Die Rettung gelang den Bemühungen Moses; die Israeliten wurden frei und vereinigten sich nun mit den übrigen Israeliten unter Mose's Führung. Die Vereinigung zu einem einheitlichen, die Einheit fühlenden Volke, erfolgte in der Gegend von *Kades*, und ganz natürlich gab sich dies kund in der Verehrung des einen Gottes, auf dessen Hilfe Mose hingewiesen hatte und der auch die Errettung aus Aegypten hatte gelingen lassen, des Gottes Jahwe, der nun der Gott des Volkes war und dessen Volk so Israel geworden war. Dieser historische Extract lässt sich wohl aus der vielgestaltigen und reichumrankten Überlieferung entnehmen (vgl. *Wellhausen*, die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des alten Testaments. Zweiter Druck. Mit Nachträgen. Berlin 1889, pag. 344.)

Es ist nicht unwichtig, dass man sich über diese Anfänge einigermassen Klarheit zu verschaffen sucht, weshalb ich hier auf dieselben noch weiter eingehe. Auch dort in Kades blieb Mose, welcher die Rettung aus Aegypten und die israelitische Eidgenossenschaft zustande gebracht hatte, der Fürsorger des Volkes; er erhält ihm Frieden und Ordnung im Namen des Volksgottes Jahwe.„ Die

Thora (Weisung) ist nur ein Teil seiner Thätigkeit und fliesst aus dem allgemeinen Beruf, dass er der Wärter des jungen Volkes ist und dasselbe gewissermassen auf die Beine setzen muss (Num. 11,12). Diese Thora ist nach Ex. 18 nichts andres als ein Ratschaffen, ein Expedieren (Befreien) aus den thatsächlich eingetretenen Verwicklungen und Verlegenheiten; indem er den Leuten in den bestimmten Fällen, die sie vor ihn bringen, Recht spricht und Bescheid erteilt, lehrt er sie den Weg, den sie gehen sollen. So „wird er der Anfänger der nach ihm in Priestern und Propheten fortlebenden Unterweisung Jahwe's". Das Werk Mose's an seinem Volke ist nicht ein abgeschlossenes System von Satzungen, es ist weit mehr, der Anfang einer Reihe unendlicher Wirkungen.

Von Kades gelangten die Israeliten auf dem weiten Umweg um das tote Meer nach Kanaan. Von Süden her einzudringen, mag versucht worden sein, aber die Versuche schlugen fehl. Denn die Eroberung auch der südlichsten Teile erfolgte nachmals von Norden aus, und erst nach und nach kam dieser Süden in Judas Besitz, als infolge von Davids Politik Kaleb und die übrigen Keniten, die im Negeb wohnten, völlig mit Juda verwuchsen. Israel ist also zunächst um das tote Meer herum ins Ostjordanland gezogen und zwar im Einverständnis mit Edom, Moab und Ammon, um die Amoriter dort zu verdrängen und darnieder zu halten. Diese Amoriter wurden von den Israeliten besiegt, und ihr Gebiet wurde nun zwischen Moab und Ammon nördlich vom Arnon vom Sieger besetzt. Dadurch, dass die Israeliten diese Aufgabe übernahmen, handelten sie nicht nur in eigenem Interesse, sondern ebenso in dem ihrer Stammverwandten. Dass die Moabiter und Ammoniter ihre Helfer wieder loszuwerden sich bestrebten, ist nicht zu verwundern.

Die religiöse Überzeugung in dieser Periode haben wir uns nicht allzutief zu denken: Jahwe ist der Gott Israels, d. h. die nationalen Angelegenheiten, innere wie äussere, stehen unter seiner Hut. Er ist daher der Gott des Rechtes und der Gerechtigkeit nach innen und aussen, der sich als den lebendigen Gott in der Geschichte und besonders im Kriege bezeugt. Das Volk war Jahwes Volk und das Hauptheiligtum Jahwes war bei der sogenannten Bundeslade.

Vom Ostjordanland aus erfolgte die Besitznahme des Westjordanlandes, und zwar geschah dies nicht auf einmal, sondern nach und nach in verschiedenen Zügen und mit verschiedenem Erfolg. Zuerst zog wohl Juda hinüber und bemächtigte sich des im Westen des toten Meeres gelegenen Landes; nachher nahm Joseph Ephraim mit Silo in Besitz. Aber dass die Kraft der Kanaaniter dadurch nicht vernichtet noch diese aus dem Lande vertrieben waren, zeigt

die nachmalige Besiegung der unter Sisera erfolgten kanaanitischen Coalition durch Debora in der Ebene Jesreel. Von da an war die Ohnmacht der Israeliten gesichert, auch wenn die Kanaaniter im Lande verblieben. Interessant sind auch die Aufschlüsse, welche die neuen Funde von Tell-Amarna über die Verhältnisse in Kanaan zur Zeit der Einwanderung der israelitischen Stämme geben (vergl. Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins. Band XIII. S. 133—147: *Zimmern*, Palästina um das Jahr 1400 v. Chr. nach neuen Quellen).

Mit diesem Siege über die politische Macht der Kanaaniter, welchen Jahwe davontrug, war die Überwindung der kanaanitischen Religion und Kultur noch nicht entschieden. Der Übergang vom Leben in der Wüste zu dem sesshaften Leben eines Bauern oder Städtebewohners in Kanaan war mit manchen Gefahren für die Religion verbunden. Einmal konnte sich das religiöse Gemeinbewusstsein der Nation unter den sich aufdrängenden Aufgaben des gemeinen Lebens verlieren, zumal die Ansiedlung die durch den Krieg Geeinigten zerstreute. Dann aber spendete im neuen Lande Baal, der Gott des Landes, die Gaben der Natur: Korn, Wein und Öl, und bei der Übernahme der kanaanitischen Kultusstätten, der Bamoth (Höhen), durch die Israeliten lag der Abfall zu Baal nahe. Es hat eine lange Entwicklung gebraucht, bis aus dem Nebeneinander Baals, als des Gottes des Landes Kanaan, und Jahwes, als des Gottes des Volkes Israel, die alleinige Anerkennung Jahwes hervorging, dem auch das Land gehöre und dem man mit dem Lande auch den Segen der Natur verdanke. Die Geschichte war es, die Jahwe nicht in Vergessenheit geraten liess und fühlbar machte, dass es noch andere Güter giebt, als die Baalsgaben. So mussten die Philister Israel aus dem Schlummer wecken, sie erregten den religiösen Eifer und brachten den heroischen Gott der Aufopferung der Person für das Ganze wieder zu Ehren. Diese religiöse Erregung gab sich nun in Israel in der Form kund, wie früher bei den Kanaanitern („Saul unter den Propheten") und führte zu patriotischer Tat. Das Königtum wurde begründet; aber der Kampf mit Baal war noch nicht zu Ende. Zwar war die Bildung des selbständigen Reiches von Nordisrael unter Jerobeam I. kein Abfall von Jahwe. Der Kultus zu Bethel und zu Dan war ebenso berechtigt, wie der in Jerusalem, und wo es ein Gotteshaus gab, war auch ein Gottesbild vorhanden. Aber es war die Gefahr vorhanden, dass Jahwe in die Sphäre eines Baal hinabgezogen würde und dass man über den Gaben der Natur und der Kultur seine sittlichen Anforderungen vergass. Jahwe reagirte daher gegen Baal. Die Rechabiten protestirten gegen die auf den Ackerbau gegründete Kultur und griffen auf das Nomadenleben zurück und Naziräer enthielten

sich wenigstens des Weines. Elia kennt nur *ein* Mächtiges und ein Heiliges, das nicht wie Baal im Leben der Natur, sondern wie Jahwe in den *sittlichen* Forderungen des Geistes sich offenbarte. Somit ist der Baalsdienst auszurotten, wenn auch manche Gebräuche, die von den Kanaanitern herübergenommen sind, im Jahwedienst bleiben. An den Altären Jahwes, die sich überall fanden, und neben denen heilige Steine und Bäume, grüne sowohl als künstliche, standen, wurde der Kultus geübt. Am Gotteshaus gab der Priester Rat und sprach Recht. Jahwe war der Gott Israels, der richtet und vergilt auf Erden und seinem Volke hilft. Die Ordnungen und Sitten dieser Zeit findet man in den Geboten Ex. 34,14—26, ferner im Bundesbuch Ex. 21—23, sowie in den letzten Versen von Ex. 20 vergl. V. 24; ein Bild der Gottesverehrung jener Periode geben uns auch die Erzählungen des Jahwisten und Elohisten über die Patriarchen des Volkes.

Der sittliche Charakter Jahwes tritt dann in seiner Bedeutung klar hervor schon bei dem ersten Propheten, von dem wir Aufzeichnungen besitzen, bei *Amos*. Das Volk erwartete vom Tage Jahwes wie immer eine Rettung aus der Krisis, weil Jahwe eben sein Volk allein kennt und ihm gegen seine Feinde hilft. Ja, sagt Amos, weil er euch allein kennt, sucht er an euch heim alle eure Sünden. Sein Tag ist nicht Licht, sondern Finsternis und das Band mit Jahwe kann nicht durch Verdopplung der Opfer fester werden, sondern durch Übung von aufrichtiger Gerechtigkeit. Weil diese Gerechtigkeit fehlt, so wendet sich Jahwe gegen sein eigenes Volk und bereitet dem Reiche desselben den Untergang. *Hosea* hat einige Jahre später als Amos ebenso das Gericht am Volke Israel für dessen Sünden gegen Jahwe verkündigt. Das Volk soll durch das Gericht bekehrt werden, damit Jahwe es wieder heimführe, denn er kann von der Liebe zu seinem Volke nicht lassen.

Israels Untergang erfolgte; Juda allein blieb bestehen. Dadurch bekam es eine erhöhte Bedeutung, die namentlich auch dem Tempel zu Jerusalem zu teil wurde, welcher von dem assyrischen König nicht hatte in Besitz genommen werden können. Das meiste zu dieser Erhöhung hatte der Prophet *Jesaja* gethan, der Jahwes Willen, seinen Tempel zu retten und aus dem Gericht einen treuen Rest übrig zu lassen, kundgethan hatte.[1]) Auch die Reaction Manasses konnte die Wirkungen der jesajanischen Thätigkeit nicht gänzlich zerstören. Die von Jesaja angeregten Kreise erhielten sich durch diese Reaction hindurch und aus ihnen gieng 621 unter Josia das

[1]) Nach *Hackmann*, Zukunftserwartung des Jesaja, 1893, verhält es sich allerdings anders. Jesaja hat danach niemals die Rettung des Tempels geweissagt.

deuteronomische Gesetz hervor, welches die Forderungen der Propheten kodifizirte und einen reinen Gottesdienst dadurch zustande zu bringen suchte, dass es den Kultus auf Jerusalem konzentrierte und alles und jegliches, was kanaanitischen Ursprungs war, verpönte. *Jeremia* erkannte, dass auch so mit äusserlicher Reinigung die Gerechtigkeit nicht erreicht werde, ja, dass dadurch eine Selbstgerechtigkeit Nahrung erhalte, durch welche die wahre Gerechtigkeit des Herzens erschwert werde. Alles half nichts, das Volk wollte sich nicht heilen lassen; die rechte Erkenntnis kommt daher nach dem Eintritt des Gerichtes über Juda und Jerusalem in einem neuen Bund, den Jahwe schliesst und mit dem er jedem einzelnen die rechte Gottesfurcht und Gotteserkenntnis ins Herz giebt.

Das Exil, das auch die Judäer traf, zeigte den Ernst Jahwes und richtete die Gedanken der Ernstgesinnten auf Jahwe, aber leider blieben diese nicht in der Richtung Jeremias, sondern sie suchten die Gottwohlgefälligkeit in kultischer Reinheit und strenger Gesetzesgerechtigkeit, welche schon das Deuteronomium nahegelegt hatte und dann Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz (Leviticus 17—26) eigentlich gefordert hatten. Nur Deuterojesaja (Jesaja 40—55) allein hat sich auf der Höhe Jeremias zu erhalten gewusst; aber sie waren beide zu hoch, um von der Menge verstanden zu werden.

Das Exil war von der grössten Bedeutung. Das Wort der Propheten bestätigte sich, das den Untergang angekündigt hatte; Jahwe erwies sich als nicht an den Bestand des judäischen Staates gebunden; als ein sittlicher Gott reichte er weit über die Grenzen Israels hinaus, bis an die Enden der Erde stand ihm alles zu Diensten. Er ist der eine Gott allein, dem alle dienen sollen und der von jedem einzelnen Gehorsam verlangt. Aus dem Exil, aus dem Jahwe die Judäer befreit, kehrt darum jetzt eine Gemeinde zurück, die den Tempel baut und nach den Ordnungen des Deuteronomiums und Ezechiels sich halten sollte. Auch in dieser neuen Gemeinde nisten sich die alten Missbräuche wieder ein. Man strebte nach Reichthum, Luxus und Genuss und nicht nach Gerechtigkeit. Bald war der Tempeldienst vielen zuwider und die Frommen seufzten unter der Verachtung, die ihnen zuteil wurde (vergl. Maleachi und Tritojesaja Jes. Cap. 56 ff.). Die Hilfe kam aus Babylonien: Esra kam mit dem Gesetz (dem sogenannten Priesterkodex) in der Hand nach Jerusalem, um die Gemeinde darnach zu reformieren; aber erst Nehemia's Eifer und Geschick brachten die Reform zu Stande und waren stark genug, die Trennung der Gemeinde von allen nichtjüdischen Elementen durchzusetzen. Jerusalem bekam seine Mauern wieder und drinnen herrschte nun das Gesetz, das Esra gebracht hatte; die fremden Elemente aber konzentrierten sich in Samarien

und konstituierten sich als samaritanische Gemeinde mit eigenem Tempel auf Garizim.

Von da an entwickelte sich in Jerusalem das eigentliche Schriftgelehrtentum, das die alte Ueberlieferung mit dem Priesterkodex vereinigte und so die Thora feststellte, welche von da an als das heilige Gesetz galt. Diese Strömung, welche sozusagen die offizielle war, gab dieser Periode den eigentlichen Charakter. Interpretation des Gesetzes war das Werk der Schriftgelehrten und Gesetzesgerechtigkeit die ächte Frömmigkeit des Judentums, die in den Pharisäern ihre Spitze erreichte.

Doch man würde sich irren, wenn diese gesetzliche Strömung als die einzige im nachexilischen Judentum angesehen würde. Sie verband sich vielmehr vielfach mit der Nachblüte der prophetischen Litteratur, die schliesslich in Apokalypsen zum Ausdruck kam. Die Propheten hatten den Untergang verkündet, weil man Gottes Gebote nicht hielt; jetzt bemühte man sich um Gottes Gesetz, das erhoffte messianische Reich wollte aber immer nicht kommen. So erwartete man dasselbe für die Endzeit und namentlich in unglücklichen Zeiten wurde diese Hoffnung auf seine Nähe lebendig und wach (Daniel) und sie trieb dazu, eine Auferstehung der Frommen beim Anbruch des Gottesreiches zu erwarten, wo dann auch im Weltgericht alle Feinde des Volkes der Juden vernichtet werden sollten (vergl. Joel, Daniel, Deuterosacharja, Jesaja 24—27).

Am treuesten aber hat sich die prophetische Frömmigkeit in dieser Periode in manchen Psalmen Ausdruck verschafft. Da zeigt sich am besten die Stimmung des Volkes, das an Jahwe festhält, auch wenn nicht die Frömmigkeit überall sichtbar belohnt wird, wie man erwartete, und wenn scheinbar der Gottlose triumphierte. In diese Linie gehört auch das grossartig angelegte Buch Hiob. Gewiss ist auch, dass nicht nur die Erfüllung der kultischen Vorschriften allein, so sehr sie im Vordergrund stand, gefordert war; die sittlichen Forderungen zeigen sich deutlich genug in den aus dieser Periode stammenden Proverbien, welche die rechte Lebensweisheit für das gewöhnliche Leben darstellen und empfehlen. Eine besondere pessimistische Nuance dieser Lebensweisheit vertritt das Buch Koheleth.

Das sind die wichtigsten Strömungen, welche wir auch zu Anfang der christlichen Aera noch treffen. Von dem reinen prophetischen Geiste hat sich kaum noch etwas erhalten. Welch ein Wunder ist inmitten dieser Strömungen Jesus! Er findet die treibenden Ideen aus dem Ballaste heraus, knüpft über die Verzerrungen zurückgehend bei den innersten Gedanken der Propheten an. Und zwar ist er nicht mehr nur ein Prophet des Gottesreiches oder ein Apoka-

lyptiker oder ein Bringer eines neuen besseren Gesetzes, er ist der Bringer des neuen Bundes, er schafft ein reines Herz und verleiht einen neuen gewissen Geist. Nicht Gesetzesgehorsam macht den Menschen zum Kind Gottes, sondern eine Neugeburt, eine Umwandlung, die von Gott ausgeht und nun zur Erfüllung des Willens Gottes antreibt. Es ist eine Ordnung der Freiheit, in die der Mensch durch ihn gelangt; nicht ein von aussen kommendes Gesetz wird ihm auferlegt, sondern in seinem Innersten wird er erfasst und übt in freiem Gehorsam und in eigenem Verständnis Gottes Willen. Jede einzelne That wächst aus diesem Mittelpunkt hervor und eine Verletzung des Willens Gottes ist nicht nur die Uebertretung eines einzelnen Gebotes, sondern eine Missachtung des Ganzen. Darum ist Jesus eben auch in Wahrheit nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen.

Der Tod des Judas Iscbarioth.

Von Prof. Lic. F. Barth in Bern.

Jede Passionszeit führt uns neben den andern Rätseln menschlicher Sünde gegenüber dem Menschensohne, welcher für diese Sünde der Welt gestorben ist, auch das dunkle Rätsel der Persönlichkeit des *Judas Ischarioth* vor Augen, des Mannes, welcher als einer der zwölf Apostel Jesu jahrelang seinen Umgang und Unterricht genossen und doch zuletzt ihn um Geld verraten hat. Wir hören von seiner Abrede mit den Hohenpriestern, Jesus ohne Aufsehen in ihre Hände zu liefern, wir sehen ihn beim letzten Mahl mit den Jüngern zu Tische sitzen und die erschütternde Warnung Jesu in den Wind schlagen, und in Gethsemane macht er seinen Meister durch einen Kuss den Häschern kenntlich. Was ihn zu dieser Tat getrieben hat, kann nur unvollkommen festgestellt werden. Alle Beachtung verdient die Notiz bei Johannes (12,6), dass er bis in die letzten Tage hinein am Gelde gehangen, mithin gerade die Sünde beibehalten habe, gegen welche Jesus am nachdrücklichsten geredet hat. Auch die Erzählung des Papias ist nicht ohne Wert, dass Judas den eschatologischen Weissagungen Jesu ungläubige Zweifel entgegengesetzt habe (bei Iren. Haer. V, 33,4; vgl. Hippolyt. in Dan. ed. Bratke p. 44): er wollte nicht das Jenseits, sondern das Diesseits „gut und schön machen" und fand sich von dem äusserlich geringen Erfolg Jesu enttäuscht. Der nähere Hergang aber wird von altersher sehr verschieden geschildert, und dasselbe Dunkel umgiebt das *Lebensende* des Judas, von welchem hier die Rede sein soll.

Der bekannteste Bericht vom Tode des Verräters ist derjenige des *Matthäus* (27, 3—10), welcher in die Erzählung von dem Verhör Jesu bei Pilatus eingeschoben ist. Da wird gesagt: als Judas sah, dass Jesus vom Synedrium verurteilt, und sein Tod beschlossene Sache war, da reute es ihn seiner Tat und er brachte den Hohenpriestern die 30 Silberlinge zurück, welche er (laut 26.15) einige Tage zuvor als Lohn für sein Anerbieten von ihnen erhalten hatte. „Ich habe gesündigt, dass ich unschuldiges Blut (nach einigen, besonders abendländischen Textzeugen: ‚gerechtes Blut') verraten habe!" waren seine Worte; aber er erhielt die kalte Antwort: „Was geht das *uns* an? Siehe du zu!" Da warf er die Silberlinge im Tempel hin (so ist wohl auszulegen, nicht „in den Tempel"), gieng davon und erhängte sich. Die Hohenpriester nahmen die Silberlinge, fanden aber, es sei nicht erlaubt, dieses Geld in den Tempelschatz zu legen, weil immerhin ein Menschenleben damit erkauft worden sei. Daher beschlossen sie, aus dem Geld den Acker des Töpfers zu kaufen und denselben zu einem Begräbnisplatz für „Fremde", d. h. für Festpilger aus der Diaspora zu verwenden. Dieser Acker behielt von dem Anlass seines Kaufs den Namen „Blutacker" (die lateinischen Übersetzungen fügen den aramäischen Namen „Acheldemach" aus der Apostelgeschichte ein).

In diesen Vorgängen sieht der Evangelist die Erfüllung der Weissagung des Propheten *Jeremia:* „Und sie nahmen die dreissig Silberlinge, die Schätzung für den Geschätzten, welchen man abschätzte von Seiten der Kinder Israel, und gaben sie für den Acker des Töpfers, wie mir der Herr befohlen hat." Unter dem τετιμημένος versteht Matthæus Jesus, dessen Leben die υἱοὶ Ἰσραήλ, die Hohenpriester bei ihrem Handel mit Judas gleichsam zu dreissig Silberlingen taxirt haben, indem sie mit dieser Summe den Verrat erkauften, welcher sein Leben in ihre Hand gab. Wo stehen aber diese Prophetenworte? *Nicht bei Jeremia*, sondern bei Sacharja. Die Exegeten haben dieses Versehen des Evangelisten von altersher auf verschiedene Weise wegzudeuten gesucht. *Eusebius* meint, die Stelle habe vielleicht ursprünglich im Propheten Jeremia gestanden, sei aber von den Juden aus demselben getilgt worden (περιῃρῆσθαι κατά τινα ῥᾳδιουργίαν, Dem. Ev. X, 4, 13). In einem koptischen Lectionarium finden sich wirklich als Worte des Jeremia an Pashur (also etwa nach Jeremia 20.6 einzuschalten) folgende Sätze: „Schon lange seid ihr samt euern Vätern der Wahrheit feind: eure Söhne aber, welche nach euch kommen werden, die werden noch grössere Missetat verüben als ihr; sie werden den Unschätzbaren abschätzen und den quälen, welcher die Krankheiten heilt und die Sünden vergibt, und werden nehmen die 30 Silberlinge, den Preis dessen,

welchen die Kinder Israel erkauft haben, und werden sie geben für den Acker des Töpfers, wie der Herr befohlen hat; und man wird sprechen: es komme über sie und ihre Kinder das Urteil der ewigen Verdammnis, weil sie unschuldig Blut verurteilt haben." (Paulus, exeget. Handb. über die drei ersten Evv. III, 615 f.). Allein diese angebliche Jeremiastelle hat nicht mehr Wert als jene andere, deren Streichung *Justin* (Dial. 72) den Juden vorwirft: „Es gedachte Gott der Herr, der Heilige Israels, seiner Toten, welche in der Erde des Grabhügels schlummern, und stieg zu ihnen hinab, um ihnen sein Heil zu verkündigen" (vgl. Iren. Hær. IV, 22,1; V, 31,1). Wie der letztere Spruch deutlich auf die Höllenfahrt Christi geht und eine christliche Interpolation in Justin's Jeremiatext war, so ist auch jenes Wort an Pashur erst aus Anlass unserer Matthäusstelle erfunden worden. Andere wie *Origenes* (in Matth. comm. ser. 117) glauben, die Stelle möchte in einem *apocryphischen* Buch Jeremia gestanden haben, wie Paulus sich I. Cor. 2,9 und II. Tim. 3,8 auf apocryphische Überlieferungen berufe, und *Hieronymus* (in Mth. 27,9) behauptet, von einem Judenchristen ein solches Buch erhalten zu haben, in welchem die Worte vollständig enthalten seien. Allein diese Angabe hat bei der bekannten Flüchtigkeit und Wichtigtuerei des Hieronymus wenig zu bedeuten, und die des *Euthalius* und *Syncellus* (ed. Bonn. pag. 48), dass Eph. 5,14 aus einer apocryphen Jeremiaschrift citirt sei, ist ebenfalls spät und vereinzelt. Wieder eine andere Meinung geht dahin, der Evangelist habe ursprünglich keinen Prophetennamen oder den des Sacharja geschrieben, und erst durch die Schuld eines *Abschreibers* (durch ein *σφάλμα γραφικόν* Eus.) sei der Name des Jeremia hereingekommen. Aber wie sollte ein so auffallender Fehler unbemerkt und unberichtigt eingedrungen sein? Wenige Minuskeln und Versionen lassen den Namen Jeremia weg; noch wenigere Zeugen ersetzen ihn durch *Ζαχαρίου*; also muss er ursprünglich sein. Theophylact schlägt vor, zu lesen *διὰ Ἱερεμίου καὶ τοῦ προφήτου λέγοντος*; das ist ebenso willkürlich, wie wenn *Augustin* annimmt, der Evangelist habe die Namen verwechselt, aber den Namen Jeremia stehen lassen, um die Einheit des Geistes in allen Propheten anzudeuten (de cons. ev. III, 29). In Wahrheit hat der Evangelist, aus dem Gedächtnis zitirend, eine Stelle aus Jeremia anzuführen *geglaubt*, weil ihm bei Erwähnung des Töpferackers unwillkürlich Jeremia 18 und 19 vorschwebte, die Weissagung des Propheten bei seinem Besuch in der Töpferwerkstatt, und das Zerbrechen der Flasche vor dem Ziegeltor im Tal Ben Hinnom, also in derselben Gegend, wo nach der Überlieferung (siehe unten) der Töpferacker des Matthaeus zu suchen ist; vielleicht auch der Kauf eines Ackers zu Anathoth Jer. 32,6—15.

Luther sagt darüber: „Solche Fragen bekümmern mich nicht hoch, weil sie wenig zur Sache dienen, und Matthaeus gleich genug tut, dass er gewisse Schrift führet, ob er gleich nicht so eben den Namen trifft; sintemal mehr an den Worten, denn am Namen liegt.“ Ähnlich hat Matthaeus 13,35 die Psalmstelle Ps. 78,2 nach den ältesten Zeugen (Cod. ℵ; Clem. Hom. 18,15; Codices bei Porphyrius, Eusebius und Hieronymus) als ein Wort des Propheten *Jesaja* zitirt.

Was er an unserer Stelle wirklich im Sinn hat, ist *Sacharja 11,13*, ein Vers aus dem Abschnitt 11,4—17, welcher folgenden Inhalt hat: Der Prophet erhält von Jehova den Auftrag, die Heerde zu weiden, welche von ihren Hirten gemisshandelt anstatt gehütet wird, d. h. (nach V. 6) die Bewohner des Landes, welches durch Bürgerkrieg und Tronstreitigkeiten dem Untergang nahe ist. Der Prophet übernimmt dieses Amt, das Volk zu leiten, und bedient sich dabei der zwei Stäbe נֹעַם und חֹבְלִים „Wohlfahrt“ und „Verbindung“, d. h. nach V. 10 und 14: er schafft dem Volke Ruhe vor den Einfällen der fremden Völker, indem er ein Bündnis zwischen Juda und Israel zu Stande bringt, welches beide stark macht. Drei der schlechten Hirten des Volkes müssen binnen Monatsfrist ihm weichen. Aber bald wird das Volk des neuen Hirten überdrüssig, und nun bricht ein dreifaches Strafgericht herein. Zuerst (V. 10. 11) wird Israel den fremden Völkern wieder preisgegeben; dann verlangt der Prophet vom Volke seinen Abschied, um ihre Gesinnung auf die Probe zu stellen, und erhält ihn mit der schnöden Abfindungssumme von 30 Silberlingen, welches nach Exod. 21,32 die Entschädigungssumme für einen unabsichtlich getöteten Sklaven war. Durch diese Behandlung seines Propheten fühlt Jehova sich selber geringgeschätzt und heisst ihn den Lohn zurückweisen. Nun wird auch der Bund zwischen Juda und Israel aufgehoben, und an die Stelle des Propheten tritt ein tyrannischer, eigennütziger, nachlässiger Hirt, unter welchem das Verderben des Volkes vollends ausreift. — Ich kann mir diese Stelle weder mit der Tradition ins sechste, noch mit Stade und Cornill ins dritte Jahrhundert, sondern nur mit den meisten Neuern ins *achte* Jahrhundert hineindenken und bemerke beiläufig, dass englische Theologen des vorigen Jahrhunderts gerade durch unsere Matthaeusstelle auf den Gedanken gekommen sind, Sach. 9—14 möchte einem andern Verfasser als dem nachexilischen Sacharja angehören. Im achten Jahrhundert und nicht später waren Juda und Israel zwei selbständige Königreiche (9, 10. 13; 10, 6; 11, 6. 14), Assur und Aegypten ihre Feinde (10. 10. 11). Die Stellung des Propheten zu seinem Volke wird gleich der eines Elias und Elisa zu verstehen sein; er soll den Versuch machen, durch religiöse Erneuerungen Israels dasselbe vom politischen Untergang zu retten.

Es lässt sich mit Ewald vermuten, dass die drei Hirten V. 8 drei ephraimitische Könige oder doch Thronbewerber seien, der schlechte Hirt V. 16 dagegen Menahem oder Pekah, der Urheber des Kriegs gegen Ahas von Juda, welcher Krieg beide Länder dem Assyrer Tiglathpilesar unterwarf. Hiernach wäre der Verfasser von Sach. 9—11 etwa zwei Jahrzehnte vor der Zerstörung Samariens aufgetreten, später als Amos und Hosea. Uns interessieren speziell die Verse 12 und 13: „Und ich sprach zu ihnen: wenn es gut ist in euren Augen, so gebt mir meinen Lohn; wo nicht, so lasst es bleiben! Und sie wogen mir meinen Lohn dar, dreissig Silberlinge. Und Jehova sprach zu mir: wirf es hin zum Töpfer, den herrlichen Wert" (ironisch), „dessen ich wertgeachtet bin von ihnen! Und ich nahm die dreissig Silberlinge und warf es ins Haus Jehovas zum Töpfer." Herrlichkeit des Wertes] (וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי הַשְׁלִיכֵהוּ אֶל־הַיּוֹצֵר אֶדֶר הַיְקָר אֲשֶׁר יָקַרְתִּי מֵעֲלֵיהֶם וָאֶקַּח שְׁלֹשִׁים הַכֶּסֶף וָאַשְׁלִךְ אֹתוֹ בֵּית יְהוָה אֶל־הַיּוֹצֵר) [eigentlich: die Schwierig ist hier die Wendung „*wirf es zum Töpfer*". Wenn die Lesart הַיּוֹצֵר richtig ist, so müsste der Ausdruck besagen: „kauf dir was dafür beim Töpfer!" nicht aber „wirfs zum Henker", wie Hengstenberg meint: es wäre damit ebenfalls ironisch ausgedrückt, dass die Hülfe Jehovas seinem Volk ein paar Töpfe wert sei. Dem widerspricht aber der Zusatz בֵּית יְהוָה V. 13. Im Hause Gottes, im Tempel, war keine Töpferwerkstatt, und so bleibt uns nur übrig, eine andere Punktation zu befolgen. Dass der Text wahrscheinlich nicht in Ordnung ist, zeigt uns die Verschiedenheit der Uebersetzungen. Während nämlich Aquila (zu Anfang des 2. Jahrhunderts nach Chr.) mit unserm masorethischen Text übereinstimmend übersetzt: *ῥῖψον αὐτὰ πρὸς τὸν πλάστην ὑπερμεγέθης ἡ τιμή, ἣν ἐτιμήθην ὑπὲρ αὐτῶν... καὶ ἔρριψα αὐτὸ ἐν οἴκῳ κυρίου πρὸς τὸν πλάστην* (Eus. Dem. Ev. X. 4, 6, 10), sagen die um drei Jahrhunderte ältern LXX: *κάθες αὐτοὺς εἰς τὸ χωνευτήριον, καὶ σκέψομαι* (*σκέψαι*) *εἰ δόκιμόν ἐστιν, ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθην ὑπὲρ αὐτῶν καὶ... ἐνέβαλον αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον.* Diese Übersetzung, welcher sich *Symmachus* angeschlossen hat (Eus. l. c. X. 4, 11) geht augenscheinlich auf einen etwas andern hebräischen Text zurück, als der unsrige ist, etwa folgenden: אֶל־הַיּוֹצֵר וְאֶרְאֶה יָקַרְתִּי עֲלֵיהֶם כַּאֲשֶׁר חִנָּךְ הַשְׁלִיכֵהוּ Aus dem Töpfer ist hier ein Schmelzofen geworden. Weniger stark ist die Abweichung bei dem *Syrer*, welcher אֶל־הַיּוֹצֵר liest und dieses Wort = אֶל־הָאוֹצָר in den *Schatz* versteht: dabei wäre an den Tempelschatz zu denken (1. Kön. 7,51; Neh. 10,39), wozu בֵּית יְהוָה gut passt. Ferner im

Targum Jonathans, welches wie manche spätere Rabbinen אֶל־הָאוֹצָר zum „*Schatzmeister*“ liest. Die beiden letztern Auffassungen empfehlen sich durch Angemessenheit im Context: Der Prophet soll die dreissig Silberlinge dem Schatzmeister hinwerfen, der sie ihm ausbezahlt hat, oder sie für den Unterhalt des Tempels hingeben, wie man heutzutage Geld, welches man nicht gerne angenommen hat, für einen „guten Zweck“ verwendet. Welches aber auch das Richtige sei, jedenfalls besteht die Beleidigung Jehovas durch sein Volk darin, dass es den Propheten überhaupt mit Geld ablohnen will; darum muss er das Geld von der Hand weisen. *Matthaeus* nun citirt den Spruch 11,13 nicht nach den LXX, sondern, wie der „Töpfer“ beweist, nach dem Grundtext, wie gewöhnlich in den Fällen, wo er ausdrücklich auf die Erfüllung eines a. t. Wortes aufmerksam macht (2,15; 4,15. 16; 8,17; 12,18—21; 13,35; 21,5), während er im sonstigen Gang seiner Erzählung und besonders in den Worten Jesu fast immer den LXX folgt. Aber auch den Grundtext führt er nicht wörtlich an, sondern als wenn er lautete: וַיִּקְחוּ שְׁלֹשִׁים כֶּסֶף אֹתָר הַיָּקָר אֲשֶׁר יָקַר מֵעַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּתְּנוּ אֹתָם אֶל־שְׂרֵה הַיֹּצֵר כַּאֲשֶׁר צִוַּנִי יְהוָה So hat der Evangelist gewiss weder in einer hebräischen Handschrift, noch in einer palästinensischen Volksbibel seiner Zeit gelesen, sondern er citirt frei aus dem *Gedächtnis* mit starken Abänderungen: er setzt den ganzen Vers aus dem Imperativ und der 1. Pers. Sing. in die 3. Pers. Plur. um, beginnt mit dem 2. Lemma *καὶ ἔλαβον* etc., geht dann mit *τὴν τιμὴν* etc. ins erste über und kehrt mit *καὶ ἔδωκαν* ins zweite zurück; ferner versetzt er die Einleitungsformel „und der Herr sprach zu mir“ an den Schluss: „wie mir der Herr befohlen hat“, setzt anstatt „von ihnen“ „von den Kindern Israel“, verwandelt das „werfen“ in ein „geben“ und schiebt vor den Töpfer den „Acker“ ein, von welchem der Grundtext nichts weiss. Ähnlich frei geht er 2,23 in der Stelle vom Nazarener und 4,15 in der Stelle von Sebulon und Naphtali mit dem Grundtext um, wie er auch in der Genealogie des ersten Kapitels vier Glieder, nämlich Ahasja, Joas, Amazia und Jojakim weggelassen hat.

Der Evangelist sah mit vollem Recht in dem Schicksal *Jesu* eine Analogie zu dem des Hirten in Sach. 11: beide waren von Gott beauftragt, einem Volke zu helfen, welches unter schlechten Vorstehern dem Bürgerkrieg und Untergang verfallen war; beide predigten Gerechtigkeit und Frieden und wurden damit den herrschenden Persönlichkeiten gefährlich; beide nahmen sich am Liebsten der Elendesten im Volke an, stiessen aber im Ganzen auf Ab-

neigung und erhielten einen schlechten Lohn für ihre Arbeit; in beiden wurde Gott selber von seinem Volke verworfen, und beider Schicksal wurde daher der Anlass zum völligen Verderben der Nation. Diese richtige Erkenntnis hat nun der Evangelist nach der Weise seiner Zeit, welche zwischen Auslegung und Anwendung, Wortsinn und Analogie keinen deutlichen Unterschied machte, in der Weise verwertet, dass er in Sach. 11,13 eine direkte *Weissagung* auf einen bestimmten Moment des Lebens Jesu sah, nämlich auf den Kauf des Töpferackers. Exegetisch war das ebenso unrichtig, wie wenn er 2,15 unter dem Sohn, den Gott aus Ägypten gerufen (Hos. 11,1), Jesus anstatt Israel versteht, oder wenn er 2,18 bei der Klage zu Rama (Jer. 31,15) an den Kindermord zu Bethlehem denkt, oder wenn er auf die Krankenheilungen Jesu 8,17 das Wort Jes. 53,4 anwendet. Aber kein Verständiger wird ihn dafür verantwortlich machen, dass es zu seiner Zeit noch keine den einzelnen Spruch aus seinem Zusammenhang erklärende Exegese gab, sondern erst eine erbauliche Anwendung der einzelnen Worte, von der das ganze übrige N. T. genug Beispiele bietet. Die Incongruenz zwischen Matthæus und Sacharja hat den Theologen dann freilich oft zu schaffen gemacht. Nicht jeder war so glücklich konfus wie *Epiphanius*, welcher (Haer. 38,7) sagt, „in den Propheten" stehe von Judas geschrieben: „Er brachte die dreissig Silberlinge zurück, die Schätzung für den Geschätzten von den Kindern Israel", und wiederum in einem andern Propheten: „Wenn es euch recht ist, so gebt mir meinen Lohn, oder versagt mir ihn", und wiederum in einem andern Propheten: „und sie gaben das Geld, die Schätzung für den Geschätzten, und er sprach: lege es in den Schmelzofen und sieh, ob es probehaltig ist, wie ich erprobt wurde von den Kindern Israel." Ganz anders der besonnene *Theodor von Mopsuestia*. Er bezieht in seinem Commentar zu den kleinen Propheten Sach. 11,13 auf die Makkabæerzeit und ihre Leiden, schweigt sich aber über das Citat bei Matthæus vollständig aus (ed. Wegnern S. 640). Als Theodor im 6. Jahrhundert von der Kirche verdammt wurde, mag man ihm auch dieses Schweigen zum Vorwurf gemacht haben; uns ist es vielmehr ein Beweis, dass er es mit Bewusstsein verschmäht hat, in der Weise *Hengstenbergs* (Christologie des A. T. II. 255 f.) die vorliegende Schwierigkeit mit dem vermeintlichen Tiefsinn willkürlicher Einfälle zu verdecken. Seinem Antipoden *Cyrill von Alexandrien* (Comm. in XII proph. ed. Pontanus pag. 1673) macht es dagegen keine Mühe, den Judas ausdrücklich zu erwähnen und doch die 30 Silberlinge auf die dankbare Liebe der Bekehrten zu Jesus zu beziehen, welche im „Schmelzofen" der Kirchenzucht bewährt werde.

Neben dieser Erzählung vom Ende des Judas giebt es nun aber noch fünf andre. Die erste findet sich *Apostelgeschichte* 1,18—20 in der Rede des Petrus vor der Apostelwahl und lautet: „Dieser nun hat ein Grundstück erworben aus dem Lohn der Ungerechtigkeit, ist kopfüber gestürzt und mitten entzwei geborsten (ἐλάκησεν, eigentlich „zerkracht"), und alle seine Eingeweide sind ausgeschüttet worden. Das ist kund geworden allen Bewohnern Jerusalems, sodass jenes Grundstück in ihrer Sprache genannt wird Hakeldamach (so lautet der Name nach den ältesten Handschriften; über die Aspiration am Schluss vergl. Kautzsch, Gramm. des Bibl.-Aram. S. 8), das heisst „Blutfeld". Darin sieht Petrus die Erfüllung von Ps. 69,26: „Sein Gehöfte soll wüste werden, und niemand soll darin wohnen" (frei nach den LXX, welche übersetzen: *γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτῶν ἠρημωμένη, καὶ ἐν τοῖς σκηνώμασιν αὐτῶν μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν*, nach dem Hebr. תְּהִי בִירָתָם נְשַׁמָּה בְּאָהֳלֵיהֶם אַל־יְהִי יֹשֵׁב) und von Ps. 109,8 „Sein Amt soll ein Anderer empfangen" (LXX *τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος*, nach dem Hebr. פְּקֻדָּתוֹ יִקַּח אַחֵר). Es liegt nahe, den 19. Vers wegen der Worte *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν*, welche in den Mund des selbst aramaeisch redenden Petrus nicht passen, für einen erklärenden Zusatz des Lucas wie Luc. 2,2 zu halten. — Einen zweiten Bericht giebt *Papias* im 4. Buch seiner „Auslegungen von den Worten des Herrn"; er ist von Apollinarius (wohl dem Laodicener) aufbehalten und wird im Context einer Äusserung desselben von mehreren Catenen und spätern Exegeten wiedergegeben, am besten von Theophylact folgendermassen: „Als ein grosses Warnungsbeispiel der Gottlosigkeit wandelte Judas in dieser Welt umher, so sehr aufgeschwollen am Fleische, dass er nicht einmal da durchkommen konnte, wo ein Wagen leicht durchkommt, ja nicht einmal der Umfang seines Kopfes. Denn es heisst, seine Augenlider seien so angeschwollen, dass er das Licht überhaupt nicht mehr sah, seine Augen aber selbst vom Arzte mit bewaffnetem Auge nicht mehr konnten gesehen werden, so tief waren sie von der äussern Oberfläche zurückgetreten. Sein Geschlechtsteil aber habe über alle Hässlichkeit widrig ausgesehen; aus dem ganzen Leib habe sich Eiter mit Würmern in demselben gesammelt und sich gewaltsam durch die Öffnung ergossen. Als er aber, heisst es, nach vielen Qualen und Schmerzen auf seinem eignen Grundstück gestorben sei, da sei das Grundstück von dem Geruch bis jetzt wüst und unbewohnt geblieben, und noch bis heute könne niemand an jenem Ort vorübergeben, ohne mit den Händen die Nase zuzuhalten; solch ein Ausfluss aus seinem Leib auf die Erde hatte stattgefunden." So Papias; seine Worte werden missverstanden, wenn man sagt,

Judas sei in einem Engpass von einem Wagen zerquetscht worden, wie öfter zu lesen ist. — Wieder anders lesen wir bei *Aphraates*, dem Schriftsteller der persischen Kirche um 340; eine längere Aufzählung göttlicher Strafgerichte schliesst er (Homil. XIV,7) mit den Worten: „Und Judas, der unsern Erlöser verriet, stürzte sich ins Meer mit einem Mühlstein am Halse." Hienach hätte Judas als Selbstmörder geendet, aber nicht durch Erhängen, sondern durch Ertränken. — Eine vierte Überlieferung erwähnt *Ephraem* der Syrer in seinem Commentar zum Diatessaron (Zahn, Forschungen I,212) mit den Worten: „Andre sagen, Judas habe die Tür verschlossen und inwendig verriegelt, und bis er in Fäulnis überging, und sein ganzer Leib seinen Inhalt hatte verströmen lassen, habe niemand die Tür des Hauses geöffnet, um das Innere zu besehen." Hier möchte man beinahe an freiwilligen Hungertod denken. — Eine fünfte Darstellung endlich giebt ein dem Eusebius zugeschriebenes *Scholion*, welches Matthæi (Actus apostolorum Græce et Latine. Riga 1782, pag. 304) mitteilt. Nach diesem erhängte sich Judas; aber der Strick zerriss, er fiel auf den Boden und verletzte sich schwer im Unterleib; man legte ihn auf ein Bett, und er lag zwei Tage halbtot und schwerathmend da; dann that er einen Sturz aus dem Bett und starb an Verschüttung der Eingeweide. Nun lassen sich allerdings die drei letzten Varianten ohne Schwierigkeit eliminiren. Die dritte (die des Aphraates) beruht auf einer Verwechslung des Weherufs Jesu über den Verräter (Mth. 26,24) mit demjenigen über die Verführer von Kindern (Mth. 18,6. 7) und hat ebenso wenig geschichtlichen Wert, wie wenn Aphraates meint, Matthias habe Tolmai geheissen (Homil. IV,5), und Jesus sei in Nazareth wirklich vom Felsen gestürzt worden (II,17). Die vierte (bei Ephraem) kann eine blosse Ausmalung des Selbstmords durch Erhängen sein, wonach derselbe nicht im Freien, sondern im Hause des Judas stattfand, und derselbe die Tür verschloss, um nicht von eintretenden Leuten in seiner Tat gestört zu werden. Die fünfte endlich ist lediglich eine ungeschickte Verbindung des Berichts bei Matthæus mit dem der Apg., welche das Erhängen und den Fall auf mehrere Tage verteilt, um den Hergang glaubhafter zu machen. Schon weniger leicht werden wir mit dem Bericht des *Papias* fertig. Er ist ja widerwärtig genug; aber es geht doch nicht an, ihn einfach als ein Märchen beiseite zu schieben. Papias war ein Schüler des Apostels Johannes und zeichnete auf, was er zum Teil noch von den Leuten der ersten Generation des Christentums, wie den Töchtern des Philippus in Hierapolis hörte. Auch können wir nicht mit Zahn (Studien und Kritiken 1866, 680 f.) seine Erzählung als einen Versuch auffassen, diejenigen des Matthæus

und der Apg. miteinander in Einklang zu bringen; wir müssen vielmehr Overbeck (Zeitschrift für wissensch. Theol. X,39 f.) zugeben, dass Papias im Gegenteil unsre Matthæusgeschichte nicht kennt oder ignorirt, aber auch die der Apg. schwerlich gekannt und jedenfalls nicht als kanonisch respektirt hat, da er sonst nicht so unbefangen gänzlich Abweichendes erzählen würde. Der Bericht des Papias steht selbständig und mit einigem Anspruch auf Beachtung neben den zwei kanonischen, und wenn wir in Abzug bringen, was er selbst mit blossem *φασί* anführt, die greulichen Einzelumstände der Krankheit und den Gestank nach dem Tode, so bleibt immer noch die Mitteilung stehen, dass Judas nach seinem Verrat noch längere Zeit als kranker Mann (vielleicht wassersüchtig) gelebt habe und auf seinem Grundstück gestorben sei, — ein Beweis, dass am Ende des ersten Jahrhunderts eine allgemein anerkannte Tradition über das Ende des Verräters nicht existirte, sondern die einen von Selbstmord sprachen, die andern von einem schweren Unfall, die andern von einer hoffnungslosen Krankheit.

Doch lassen wir auch Papias beiseite, so stehen sich immer noch der Bericht der Apg. und der des Matthæus mit folgenden erheblichen *Differenzen* gegenüber: 1. nach Mth. hat Judas den Hohenpriestern das Geld zurückgebracht und in den Tempel geworfen; nach Luc. hat er einen Acker dafür gekauft; 2. nach Mth. hat Judas sich in Verzweiflung erhängt; nach Luc. ist er durch unfreiwilligen Sturz von einer Höhe in die Tiefe ums Leben gekommen; 3. nach Mth. hat der Blutacker (חֲקַל דְּמָא) seinen Namen von dem Blut *Jesu*, welches an dem Geld klebte, um welches die Hohenpriester nach dem Tode des Judas den Töpferacker kauften; nach Luc. von dem Blut des Eigentümers *Judas*, welches bei jenem tödtlichen Sturz den Acker überströmte. Auf mancherlei Weise hat man diese Differenz harmonistisch *auszugleichen* gesucht. Man behauptete entweder, das *ἀπήγξατο* des Matthæus bedeute nicht eigentliches Erhängen, sondern bloss eine verzweifelte Stimmung, so wie *ἄγχειν* von einem Gläubiger vorkommt, der seinen Schuldner „würgt", d. h. ängstigt (Lucian Symp. 32), und *ἀγχόνη* von dem neidischen Ärger eines Menschen über das Glück seines Gegners (Lucian Tim. 45; ähnlich das lateinische strangulare). Allein diese tropische Bedeutung müsste sich irgendwie aus dem Context ergeben; das einfache *ἀπήγξατο* als letztes Wort über Judas kann nur bedeuten: „er schnürte sich die Kehle zu", wie Herodot VII,232; Thukyd. III,81; Henoph. Cyrop. III,1,25; Älian V. H. V,8; Artemidor On. II,50; Tobias 3,10; 2. Sam. 17,23 LXX als Übersetzung des Nifal von חָנַק, dessen Substantiv מַחֲנָק „Erwürgung" Hiob 7,15 parallel zu

מָוֶת „Tod“ steht. So hat es auch der Verfasser einer Episode in den apokryphischen Acta Pilati verstanden, welcher erzählt (bei Tischendorf, Evangelia apocrypha, ed. II, pag. 290): Judas bereute seinen Verrat, wurde aber von den Hohenpriestern abgewiesen und vom Volke geschmäht. Da ging er nach Hause und verlangte von seinem Weib einen Strick, sich zu hängen; denn er fürchte sich vor der geweissagten Auferstehung Jesu, den er verraten habe, und der sich an ihm rächen werde. Das Weib antwortete: Jesus werde so wenig auferstehen, als der Hahn krähen könne, welchen sie über dem Feuer habe. In diesem Augenblick schlug der gebratene Hahn mit den Flügeln und krähte dreimal. Judas aber nahm den Strick, hängte sich daran und erwürgte sich (*ἀπήγξατο*). — Andre Ausleger suchten das *πρηνὴς γενόμενος* der Apg. zu umgehen; die Vulgata hat es geradezu mit „suspensus“ übersetzt, und ebenso Luther mit „er hat sich erhenket“. Allein es kann nichts andres heissen, als „nach vorwärts gefallen“; es ist das Gegenteil von *ὕπτιος* und wird von den griechischen Lexicographen umschrieben durch *εἰς τὸ ἔμπροσθεν*, *ἐπὶ στόματος*, *ἐπὶ προσώπου*; Galen sagt noch deutlicher: *ὅλον τὸ σῶμα κεῖσθαι πρηνὲς λέγομεν, ὅταν ἡ μὲν γαστὴρ κάτωθεν, ἄνωθεν δὲ ἢ τὸ νῶτον*. Judas ist somit nach der Apg. auf dieselbe Weise gestorben, wie jene 10,000 Edomiter, welche Amazia von Juda laut 2. Chron. 25, 12 von einem Felsen herabwerfen liess, „dass sie alle zerbarsten“. — Ein andrer Weg ist der, dass man beide Todesarten *nach einander* erfolgen lässt. Am naivesten ist auch hier *Epiphanius* (Haer. 38.8): nach ihm ist Judas zuerst gestürzt und entzwei geborsten, dann hat er sich erhängt. Denkbarer ist die andere Verbindung, welche schon *Tatian* in seinem Diatessaron, der ältesten Evangelienharmonie, zu vertreten scheint (Zahn, Forschungen I, 212): Judas habe sich erhängt; aber der Strick sei zerrissen, oder der Ast des Baumes gebrochen, und er sei zur Erde gefallen; von der Erschütterung sei sein Leib geborsten, und so sei er ums Leben gekommen. Dies wäre dann am denkbarsten, wenn er sich am Rand eines Abgrunds aufgehängt hätte; denn ein Fall von der Höhe eines Baumes pflegt noch nicht den Leib aufzureissen. Es muss dann aber noch das *ἐκτήσατο χωρίον* der Apg. beseitigt werden, welches zum Wegwerfen des Geldes in den Tempel durchaus nicht passt. Man fasst es daher ironisch auf: Judas habe mit seinem Verrat nichts andres erworben, als für sich einen schmählichen Tod und für die fremden Pilger einen Begräbnisplatz, weil derselbe aus seinem Gelde gekauft wurde. Noch andre beziehen die Worte der Apg. lediglich auf den abgehängten *Leichnam* des Judas: man habe ihn als den eines Selbstmörders ins Thal Hinnom geworfen,

und dabei sei er geborsten. Allein die Künstlichkeit dieser Erklärungen liegt auf der Hand, und man macht zwei bezeugte Darstellungen damit nicht geschichtlicher, dass man sie zu einer unbezeugten zusammenschweisst.

Das Gegenstück zu diesen harmonistischen Versuchen bildet die Auffassung von *Strauss* (Leben Jesu § 126; Leben Jesu für das deutsche Volk S. 563 f.), welcher aus dem Widerspruch zwischen beiden Erzählungen folgert, dass sie alle *beide erdichtet* seien, die bei Matthæus im Anschluss an die Sacharjastelle und an den Selbstmord des Ahitophel 2. Sam. 27,13, die der Apg. im Anschluss an die von Petrus citierten Psalmen 69 und 109, deren erstern man schon wegen des 22. Verses (Galle und Essig) auf Jesus gedeutet habe. Nach Ps. 109,8 („seiner Tage mögen wenige werden") habe man ein frühes Ende des Verräters postuliert, nach 109,18 („der Fluch dringe in seine Eingeweide wie Wasser") die besondre Art seines Todes geschildert, während die Nachricht des Papias von einer Erblindung des Judas auf Ps. 69,24 zurückgehe („dunkel sollen ihre Augen werden, dass sie nicht sehen"). In Wirklichkeit sei Judas nach seinem Verrat in die *Verborgenheit* zurückgetreten, und nur die dichtende Phantasie der Urgemeinde habe den von einer andern Ursache her an einem Grundstück bei Jerusalem haftenden Namen „Blutacker" mit dem Ende des Verräters in Verbindung gebracht, dem Ende, welches die Abneigung der treugebliebenen Jünger sich nicht anders denn als ein gewaltsames habe denken können. Diese Konstruktion, welche auch *Keim* (Jesus von Nazara III, 451 f.) wenn auch zögernd unter Hinweis auf das ähnliche Ende des Antiochus Epiphanes als mögliches Vorbild (2. Macc. 9,5—10) acceptiert, wird an Kühnheit nur durch *Renan* noch überboten, welcher annimmt, ein racheglühender Christ habe den Verräter heimlich ermordet, und durch *Volkmar*, welcher in der ganzen Gestalt des Judas keine historische Person, sondern nur eine Personifikation des jüdischen Welt- und Geldgeistes erblickt, welchem Jesus äusserlich erlegen sei. Als kirchengeschichtliche Analogien werden die Sagen vom Selbstmord des Montanus und der Maximilla durch Erhängen (Anonymus bei Eus. Kg. V, 16.13) und von dem tötlichen Sturz des Dositheus (Clem. Hom. II, 24) angeführt. Allein diese ganze Strauss'sche Erklärung leidet an zwei falschen kritischen Grundsätzen: einmal dass zwei verschiedene Berichte über eine Sache die Sache selber zweifelhaft machen, und sodann, dass eine Thatsache zu streichen sei, wenn sich ein halbwegs denkbarer Grund zur Erdichtung derselben bei den ersten Christen auftreiben lasse. Auf eine Kritik, welche nach diesen Grundsätzen operiert, darf das πρηνὴς γενόμενος der Apg. als Vorwurf angewandt werden: sie

stürzt sich mit jugendlichem Eifer kopfüber in die Negation hinein und ist nicht eher befriedigt, als bis sie tabula rasa für ihre eignen Einfälle vor sich sieht. Wir halten im Gegensatz zu ihr daran fest, dass aus den zwei verschiedenen Berichten nur um so sicherer das hervorgeht, was sie beide *gemeinsam* haben: Judas der Verräter hat ein gewaltsames, ungewöhnliches Ende mit Schrecken genommen, welches mit dem Namen Hakeldamach einer Lokalität bei Jerusalem in causaler Verbindung steht. Die Verschiedenheit der Berichte aber berechtigt uns nicht, beide zu verwerfen, sondern verpflichtet uns, zu prüfen, welcher den *Vorzug* verdiene.

Dies ist nun aller Wahrscheinlichkeit nach derjenige der *Apostelgeschichte*. Erstlich ist die Erklärung des Namens „*Blutacker*" in der Apg. viel einfacher und einleuchtender: Das Blut des Verräters hat seinen Acker gerötet; ähnlich führt jenes „Blutfeld", welches in Erckmann-Chatrians „Invasion" vorkommt, seinen Namen von einer blutigen Schlacht, welche dort geschehen ist. Das ist wahrscheinlicher als die Herleitung von dem Blute Jesu bei Matthæus. Ferner erhält die Darstellung des Lucas eine Bestätigung durch *Papias*, welcher den Verräter ebenfalls auf seinem Grundstück sterben, und sein Blut den Acker benetzen lässt. Auch sind die *Psalmcitate* unverfänglich; es sind Rachegebete gegen einen gottlosen Feind des Frommen, welche auch auf manches andre göttliche Strafgericht passen würden: die spezieller lautenden Verse, an welche Strauss erinnert (s. oben), werden gerade *nicht* citirt. Andrerseits erheben sich gegen die Erzählung des Matthæus, wenn man sie schärfer ins Auge fasst, manche *sachliche Bedenken*. Nach 26,14 erhielt Judas, als er sich zum Verrat anerbot, von den Hohenpriestern *30 Silberlinge*. Marcus (14, 11) und Lucas (22,5) wissen von keiner bestimmten Summe, sondern nur unbestimmt von *ἀργύριον*, auch nichts von Vorausbezahlung der Summe vor geschehener Auslieferung Jesu, sondern nur von einem *Versprechen*, ihm Geld zu geben, was viel einleuchtender ist: denn wer wird einen Schurken bezahlen, bevor er seinen Dienst getan hat? Kajaphas schwerlich. Die Summe von 30 Silberlingen (= etwa 98 Franken; die Lesart von D It. Eus. Orig. *τριάκοντα στατῆρας* würde auf ca. 103 Franken führen) ist für ein blosses Handgeld zu gross, für den Ankauf eines Ackers dagegen zu klein. Ein Acker, der zum Beerdigungsplatz dienen sollte, durfte nicht von den kleinsten sein: nun hat aber der Acker, welchen Abraham zu Hebron kaufte, vierhundert Silberlinge gekostet (Gen. 23,16), der Acker Jakobs bei Sichem hundert Kesita (Gen. 33,19), der Acker Jeremias zu Anathoth (Jer. 32,9) sieben Gold- und zehn Silbersekel (= etwa 338 Franken), also immerhin noch mehr als dreimal soviel. Schwierig

ist ferner, dass Judas die Silberlinge ἐν τῷ ναῷ hinwirft, also nicht im Tempelgebäude im weitern Sinn, dem ἱερόν, das auch die Vorhöfe umfasste, sondern im Tempelhaus, welches nur das Heilige und Allerheiligste umfasste und nur von den Priestern durfte betreten werden (Mth. 23,35; Luc. 1.9; Apoc. 11,2). Man sagt, der verzweifelnde Judas sei eben trotzdem hineingedrungen; aber wie *konnte* er das angesichts der zahlreichen Türhüter, welche Tag und Nacht Wache hielten und die Runde machten (Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter J. Chr. II, 219), und deren Aufsicht gewiss zur Festzeit noch strenger war als gewöhnlich? Nicht recht verständlich ist auch das *Bedenken* der Hohenpriester wegen Aufnahme des „Blutgelds" in den Tempelschatz. Die Stelle Deut. 23,18, auf welche man sich gewöhnlich beruft, geht nicht auf Geld, an welchem Blut klebt, sondern auf solches, das durch Prostitution erworben ist. „Blutgeld" waren die 30 Silberlinge in den Augen der *Christen;* nach den Begriffen der Hohenpriester dagegen war die Hinrichtung Jesu kein Mord, welcher Blutschuld involvirte, sondern die gerechte Bestrafung eines Verführers, Handreichung zu derselben somit ein gutes Werk. Der Talmud findet es wenigstens ganz in der Ordnung, dass man den „Sohn Stada's" mittelst einer List gefangen und am Rüsttag des Passahfestes gehenkt habe, und wendet auf ihn Deut. 13,8 an: „Du sollst nicht auf ihn hören, noch seiner schonen, noch dich seiner erbarmen, sondern umbringen sollst du ihn" (Laible, Jesus Chr. im Talmud S. 73 f.), und in der Lästerschrift Toledoth Jeschu (Eisenmenger, Entdecktes Judentum I, 175—192) wird mit Behagen erzählt, wie Judas, trotz einem Eid bei den zehn Geboten, welchen er Jesus geleistet, ihm nicht zu schaden, durch eine Verbeugung ihn verraten und seine Leiche in einem Flussbett verscharrt habe.

Nun ist es merkwürdig, dass alle diese Stellen, welche sachliche Einwände wachrufen, sich in ihrem Wortlaut mit der v. 9. 10 angeführten *Sacharjastelle* berühren. Bei Erwähnung der dreissig Silberlinge (26,15) gebraucht Matthæus sogar den Ausdruck ἔστησαν „sie wogen zu", welcher auf die Verhältnisse zur Zeit Jesu, wo man schon längst gemünztes Geld hatte, nicht passt, im griechischen Sacharja aber sich findet. Das Werfen der Silberlinge in den Tempel, von wo die Hohenpriester sie nehmen, aber nicht in den Tempelschatz legen wollen, erinnert an Sach. 11,13 nach der Deutung des Syrers (אֶל־ הָאוֹצָר), die Erwähnung des Töpfers dagegen an unsre masorethische Lesart אֶל־ הַיּוֹצֵר. Alles dies nötigt uns anzunehmen, dass *der Wortlaut der a. t. Stelle,* auf deren Erfülluug Matthæus hinweist, *den Wortlaut seiner Erzählung beeinflusst* hat.

Da lenken wir also doch auf den Weg Straussens ein, welcher die evangelische Geschichte aus der Übertragung a. t. Attribute und Geschichten auf den Rabbi von Nazareth erklärte? Durchaus nicht; wir konstatiren nur eine Tatsache, deren Vorhandensein in *einzelnen* Fällen Strauss unberechtigterweise zur natürlichen Erklärung des *ganzen* N. T. gemissbraucht hat, welche uns aber auch erklärt, warum das Leben Jesu von Strauss bei seinem ersten Erscheinen so viele sachkundige und nachdenkliche Theologen zu ernster, reiflicher Überlegung genötigt hat. Für die Tatsache eines Einflusses alttestamentlicher Texte auf evangelische Berichte ist *Justin* ein klassischer Zeuge: bei der Taufe Jesu erscholl nach ihm das Wort Psalm 2,7: „Du bist mein Sohn; heute habe ich dich gezeuget" (Dial. 88 und 103); den Esel zum Einzug in Jerusalem fanden die Jünger an einen Weinstock angebunden nach Gen. 49,11 (Apol. I, 32); die Juden setzten Jesus zum Spott auf einen Richterstuhl und sprachen: „Richte uns!" nach Jes. 58,2 (Apol. I, 35); vor dem Gekreuzigten verzerrten seine Feinde höhnisch die Lippen nach Ps. 22,8 (Apol. I, 38; Dial. 101); nach der Auferstehung sang er mit seinen Jüngern Loblieder nach Ps. 22,23 (Dial. 106). Diese Beispiele würden noch beweiskräftiger, wenn es sich (nach den neuesten Entdeckungen) herausstellen sollte, dass sie zum Teil aus dem *Petrusevangelium* stammen. Einzelne Erscheinungen dieser Art sind auch bei *Matthæus* zu konstatiren: er lässt 2,20 den Engel zu Joseph sprechen: „Sie sind gestorben, welche dem Kind nach dem Leben standen", was auf den einen Herodes d. Gr. (V. 19) nicht recht passt, sondern wörtlich aus dem Leben Mose's Exod. 4,19 herübergenommen ist. Mth. 27,34 wird Jesus mit Essig und *Galle* getränkt, während es nach Marcus Myrrhenwein, nach Lucas Essig war; hier hat ohne Zweifel Psalm 69,22 auf die Worte des Matthæus eingewirkt. Vollends deutlich ist Mth. 21,1—7, wo Jesus auf einer Eselin *und* auf einem Füllen reitend (*ἐπάνω αὐτῶν* V. 7) in Jerusalem einzieht, während Mc. und Lc. nur von einem Füllen reden, Joh. von einem Eselein; der Parallelismus in Sach. 9,9 „reitend auf einem Esel und auf einem Füllen, der Eselin Sohn" hat Matthæus zur Verdopplung des Reittiers veranlasst. So sehr wir daher eine *schrankenlose* Anwendung dieser Erklärung evangelischer Berichte ablehnen, weil sie konsequent durchgeführt auch die davidische Abstammung Jesu (wegen Jes. 11,1), sein Wirken in Galiläa (wegen Jes. 9,1) und seinen Tod (wegen Jes. 53,8) in Abrede zu stellen nötigen würde, so unentbehrlich scheint sie uns Mth. 27,3—10 zu sein. Die Entstehung dieses Berichts, welcher bei Mc., Joh. und im Ev. des Lc. fehlt, hätten wir uns dann vermutungsweise so zu denken: zuerst mag in der münd-

lichen Überlieferung die *Geldsumme*, um welche Judas seinen Herrn verriet, näher bestimmt worden sein nach Sach. 11,12 (dreissig Silberlinge). Dann mag auch V. 13 in die evangelische Geschichte hereingezogen worden sein, und zwar nach der Übersetzung „ich warf es ins Haus des Herrn in den *Schatz*". Diese Worte wurden auf eine Tat dessen bezogen, der die 30 Silberlinge empfangen hatte, also des Judas; das Geld von sich werfen konnte er aber nur, sofern er reuig geworden war. Diese Überlieferung scheint der Evangelist bereits vorgefundeu zu haben; er verschmelzt sie aber mit einer andern, die auf der andern Lesart im Grundtext: „ich warf es ins Haus des Herrn zum *Töpfer*" beruht. Die Weissagung, welche ihm in dieser Gestalt vorlag, fand er in der Tatsache erfüllt, dass noch zu seiner Zeit nahe bei Jerusalem ein Beerdigungsplatz für auswärtige Juden gezeigt wurde, welcher von einem frühern Besitzer der „Töpferacker", sonst aber auch der „Blutacker" hiess und vom Volksmund in Beziehung zu dem Verrat des Judas an Jesus gesetzt wurde, und er bezog daher die Worte: „Ich warf es zum Töpfer", welche ihm übrigens nicht wörtlich gegenwärtig waren, auf die Verwendung des Geldes für den Töpferacker. Die Worte der Hohenpriester: „es ist nicht erlaubt, sie in den Tempelschatz zu werfen" bilden gleichsam den Übergang von der einen Deutung des Grundtextes zur andern; den Selbstmord des Judas durch Erhängen aber mag der Evangelist der mündlichen Überlieferung entnommen haben, welche, wie wir wissen, in diesem Punkt keine einheitliche war. Hingegen kann der „Blutacker" des Matthæus so gut, wie das „Blutfeld" der Apg. sehr wohl der nämliche Ort sein, welcher zur Zeit des Hieronymus (Onomast. ed. Lagarde pag. 99) südlich vom Berge Zion gezeigt wurde und heutzutag an der Nordseite des „Bergs des bösen Rates" als Hakeldama gezeigt wird. Er liegt inmitten von Gräbern, nahe bei einer Stelle, wo Ton gegraben wird, und trägt ein Beinhaus, welches etwa die Hälfte des Raumes einnimmt (Raumer, Palästina S. 300; Bädeker-Socin, Palästina und Syrien S. 116[1]). Nach einer Sage, die Bengel (Gnomon zu Mth. 27,8) mitteilt, hat der Boden des „Blutackers" die Kraft, die Leichname fremder Pilger binnen 24 Stunden in Staub zu verwandeln. Daher wurden öfter im Mittelalter ganze Schiffsladungen davon ins Abendland geführt, um auf dem oder jenem Campo Santo (z. B. in Pisa) verwendet zu werden, ein Beweis, dass die Erzählung der Apg. damals im Bewusstsein sehr zurückgetreten war; denn wer hätte in der Erde vom Todesort des Judas ruhen mögen? In Bezug auf das wirkliche Ende des Judas

[1] Vgl. *Melander*, Hakeldama; Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins XVII. 25 f.

ist der Bericht der Apg. vorzuziehen, nach welchem er nach dem Karfreitag seinen Lohn erhielt, und zwar so reichlich, dass er ein Grundstück daraus erwerben konnte, dann aber, ehe sieben Wochen um waren, auf seinem Gut durch einen tötlichen Sturz von der Strafe Gottes ereilt wurde.

Unsre Untersuchung wird manches Bedenken erweckt haben. Geben wir nicht *alle* Berichte der Evangelien auf, wenn wir an Einem irre werden, und noch dazu an einem so bekannten, welcher z. B. durch Bachs Matthæuspassion unsterblich geworden ist? — Ich darf mit der Gegenfrage antworten: Wo in aller Welt sonst behandelt man eine Geschichtsquelle nach dem Grundsatz: alles oder nichts? — und mit der Versicherung, dass mich die Behandlung solcher kritischen Fragen mit immer neuer Freude darüber erfüllt, dass an die grossen Tatsachen des Heils in der heiligen Schrift derartige kritische Bedenken in keiner Weise hinanreichen. Was braucht es uns zu ängstigen, wann, wo und wie Judas gestorben ist, — wissen wir doch aus vieler Zeugen Munde wie, und warum *Jesus* gestorben ist, und daran hat der Glaube genug. Für die *praktische* Verwendung unsrer Geschichte aber mag das Resultat unsrer Untersuchung zur Warnung dienen, ja nicht, wie es z. B. *Hase* thut (Geschichte Jesu 1876 S. 549, wo er Judas mit dem verlornen Sohn vergleicht), die angebliche Reue des Judas als Motiv zur Beschönigung seines Charakters und zu sentimentalen Hoffnungen für sein Schicksal im Jenseits zu verwenden. Nein, Judas, der Apostel Jesu Christi, ist „in seiner Sünden Maienblüte" dahingerafft worden, zum abschreckenden Beispiel für alle die, welche durch ihr Amt in täglichen Beziehungen zum Herrn stehen und sich doch nicht bekehren wollen. Wenn je, so reift auf diesem Gebiet Sünde wider den heiligen Geist, welche nicht vergeben werden kann, Sünde zum Tode, wie ihn Judas gefunden hat. Diesen vollen Ernst der Sünde, von welchem das Geschlecht unsrer Tage nicht gerne hört, den gerade gilt es ihm vorzuhalten; dann allein wird auch das Wort von der Gnade, welches der Karfreitag verkündigt, in den Herzen Raum finden und für das ewige Leben Frucht bringen.*)

*) *Schlatter* führt in seiner unlängst erschienenen Schrift „Zur Topographie und Geschichte Palästinas" (Calw und Stuttgart 1893) s. 217 f. die verschiedenen Erzählungen über den Tod Judas auf die Existenz eines alten Massengrabes bei Jerusalem zurück, welches einen unerträglichen Verwesungsgeruch verbreitet und den Christen als der Begräbnisort des Verräters gegolten habe. Papias habe in seiner absurden Légende den Geruch des Ortes speciell auf Judas zurückgeführt und demgemäss dessen Krankheit ausgemalt. Lucas habe das Ende des Judas analog dem Schicksal der Leichen beschrieben, welche von oben in das Massengrab hineingestürzt wurden. Mathäus endlich lasse

Programm der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem. Die Direktoren der Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 20. Oktober 1893 ihr Urteil abgegeben über die vier bei ihnen eingegangenen Abhandlungen auf die zwei 1891 und 1892 ausgeschriebenen Preisfragen.

Zwei Antworten in niederländischer Sprache behandeln *„Eine Geschichte der Rheinsburger oder Collegianten."*

Die erste mit dem Motto: Omnia jam fiunt fieri quae posse negabam, ist offenbar von wenig geübter Hand geschrieben. Wohl hat der Verfasser eine Reihe von Büchern zu Rate gezogen, einige Handschriften gebraucht und einige örtliche Erkundigungen zum besten seiner Arbeit verwandt, aber die Bausteine, die ihm für dieses ausgedehnte Thema nötig gewesen wären, sind bei weitem nicht vollständig gesammelt. Überdies ist das zusammengebrachte ohne Kritik, ohne den Versuch einer Einteilung, ja ohne merkbare Ordnung wie eine unbearbeitete, rohe Masse zum besten gegeben. Auch der Stil lässt viel zu wünschen übrig, einmal ist er merkwürdig hochtrabend und bilderreich, dann wieder aussergewöhnlich platt und alltäglich. Kurz, weder nach dem Inhalt noch nach der Form konnte diese Arbeit für die Krönung in Betracht kommen. Das einzige daran, was Lob verdient, ist der Fleiss des Verfassers.

Ganz anders zu beurteilen war die zweite Beantwortung unter dem Motto: Het geloof kent geen dwang, der man es alsbald anmerkte, dass ihr Verfasser in dergleichen Arbeiten bewandert war, dass er so gut wie alle gedruckten und geschriebenen Quellen zur Geschichte der Rheinsburger kannte und dass er es verstand, die daraus geschöpften Daten zu einem geordneten Ganzen zu verarbeiten. Wohl schien es bezüglich der logischen Reihenfolge wünschenswert, dass die Hauptstücke IV und V miteinander vertauscht würden, aber dies wird der Autor selbst wahrscheinlich bereits erkannt haben. Was indessen in dieser übrigens sehr verdienstvollen Arbeit vermisst wird, ist die psychologische Erklärung verschiedener Tatsachen. Unwillkürlich fragt der Leser, wie die Rheinsburger bei all ihrer Meinungsfreiheit so zähe an dem völligen Untertauchen bei der Taufe festhalten, wie sie bei all ihrer Toleranz in solche Streitigkeiten untereinander verfallen konnten, wie sie trotz des vorübergehenden ihres Auftretens dennoch so lange fortbestanden haben u. s. w. Ein anderer Mangel der Abhandlung liegt in der Form. Es wird alles mit den allergewöhnlichsten Ausdrücken gesagt ohne das geringste Streben nach stilistischer Schönheit. Abgesehen von einzelnen kleinen Ungenauigkeiten sollte man ferner noch wünschen, dass der Autor die Frage nach der Lebensfähigkeit von Genossenschaften, wie sie die Collegianten bezweckten, tiefer aufgefasst hätte.

---

den Erhängten im Sammelgrab für die Fremden bestattet werden, welches mit seinem Gelde, dem Lohn des Verrats gekauft sei. Vielleicht haben wir hier eine Stelle vor uns, wo die Lokalität produktiv, die Phantasie bewegend auf die biblischen Erzählungen eingewirkt hat. Die kritische Reihenfolge ist: Matthäus, Lucas, Papias! Es wird aus allem früher bemerkten klar sein, warum ich dieser Voranstellung des Matthäus und der Herleitung der verschiedenen Traditionen von der eigentümlichen Localität nicht zustimmen kann. Nun dies sei noch betont, dass von einer Bestattung des Judas auf dem Blutacker bei Matthäus, Lucas und Papias mit keinem Wort die Rede ist, und ebensowenig von einer Abhängigkeit des Papias von Matthäus geredet werden kann. Schlatters Vorschlag, bei Papias eine Textverderbnis anzunehmen und ἀνα)χαίων mit „Angehörigen" zu übersetzen, wird durch Stellen wie Artemid. Bur. I, 45 und 79 widerlegt.

Doch alle diese Bemängelungen verhindern nicht, dass das Gesamturteil über diese Abhandlung sehr günstig lautet, so dass sie einstimmig der Krönung mit der goldenen Medaille würdig erachtet wurde.

Die Eröffnung des zugehörigen Namensbriefes ergab als Verfasser der Abhandlung den Herrn *J. C. van Slee, predikant te Deventer.*

Auf die Frage: „*Welche Resultate haben die Untersuchungen der letzten Jahre über die Johanneische Apokalypse in Bezug auf ihre Zusammensetzung und die Zeit ihre Entstehens geliefert?*“ waren ebenfalls zwei Antworten eingelaufen, eine niederländische mit dem Spruch: Nec temere nec timide, und eine deutsche mit dem Motto: Wir blicken auf eine kurze u. s. w.

Die erstgenannte Abhandlung hatte auf die Mehrheit der Beurteiler einen sehr günstigen Eindruck gemacht; einer von ihnen stimmte nicht bedingungslos zu; nach seiner Ansicht hat der Autor keine eigentliche Beantwortung der Frage geliefert, wenn er auch gezeigt hat, dass er auf diesem Gebiete durchaus kein Fremdling ist. Alle Beurteiler erkannten an, dass die Arbeit grosse Verdienste hat und selbst, was vollständige Behandlung der einschlägigen Literatur angeht, die andere, deutsche Arbeit übertrifft. Stil und Form riefen indessen viele Bedenken hervor, sowie auch die grosse Ausführlichkeit selbst derjenigen Citate, welche der Autor nicht immer hinreichend verarbeitet hat. Das Endurteil ging dahin, eine lobende Erwähnung allein sei für diese Arbeit nicht genug, so dass man beschloss, dem Verfasser die silberne Medaille anzubieten, falls er die Eröffnung des versiegelten Namensbriefes erlauben würde. Diese Erlaubnis wurde erhältlich gemacht durch den Herrn *D. M. A. N. Rovers* te Utrecht.

Günstiger noch war das Urteil über die deutsche Abhandlung. Der gelehrte Verfasser dieser Arbeit hat bewiesen, dass er seinen Stoff vollständig beherrscht. Die von ihm gegebene Literatur-Übersicht ist nahezu vollständig und seine Kritik kennzeichnet sich durch die Vereinigung von Schärfe, Richtigkeit und Unparteilichkeit mit Vorsichtigkeit. Klarer Stil und folgerechter Gedankengang bewirken, dass seine Schrift selbst von solchen, welche nicht ganz auf der Höhe der Frage stehen, gut gelesen und verstanden werden kann. Obschon auch durch diese Abhandlung die streng wissenschaftliche Sicherheit bezüglich des Ursprunges der verschiedenen Bestandteile der Apokalypse noch nicht erreicht ist — was auch nicht gefordert werden konnte — so wurde doch dem Verfasser einstimmig der ausgesetzte Ehrenpreis zuerkannt. Mit Rücksicht auf das seit Einsendung dieser Abhandlung neuerschienene Werk über die Apokalypse von Prof. *Völter* glaubte man den Wunsch aussprechen zu müssen, der Autor möge vor der Herausgabe seiner Schrift auf jenes Werk seine Aufmerksamkeit richten, um davon den ihm dienlich scheinenden Gebrauch zu machen. Das zugehörige versiegelte Couvert wurde geöffnet und es erwies sich als Verfasser der Herr *Chr. Rauch*, protestantischer Pfarrer in Dannstadt in der Rheinpfalz.

Die Frage, welche bereits im vorigen Jahre ausgeschrieben wurde, und worauf die Antworten vor dem 1. Januar 1895 erwartet werden, hat zum Gegenstand: „*Eine Geschichte der niederländischen Bibelübersetzung bis zur Ausgabe der Übersetzung nach Luther im Jahre 1523.*“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *f* 400 an innerem Wert. Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit *lateinischer* Schrift) bedienen. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszeddel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: *Fundatiehuis van te wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.*

Bücherschau.

Paul Natorp: **Religion innerhalb der Grenzen der Humanität.** Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik. 118 S. 8°. M. 1.50 Pf. b. J. C. B. Mohr, Akad. Verlagsbuchhdlg. Freiburg i. Br. 1894.

Verfasser schickt die Frage voraus, ob Religion ein wesentlicher Bestandteil des Menschentums sei, welche wiederum fast gleichbedeutend sei mit der andern: ob sie zum Grund einer die Menschheit umspannenden Gemeinschaft, folglich zum Inhalt einer für alle gemeinsamen Erziehung tauge. Das führe auf den Boden der soziologischen Probleme hinaus. Die Lebensfragen der Gesellschaftswissenschaft fordern radikale Antworten, die gegenwärtige Wissenschaft darf denselben nicht aus dem Wege gehen. Indem er sich nun über Religion, Volkserziehung und soziale Frage ergeht, stützt sich der Verfasser hauptsächlich auch auf Pestalozzi als seinen Gewährsmann.

Otto Armknecht, Pastor in Linden-Hannover: **Sonntagserinnerungen. Kurze Zeitpredigten.** Gotha, Gustav Schlössmann, 1894. S. 186. 8°. M. 1.60 Pf.

Der Verfasser hat vom Entgegenkommen der Redaktion des politischen Lindener Lokalblattes Gebrauch gemacht, um in diesem eine Reihe seiner Kanzelpredigten in passend verkürzter Form vor einen weiteren Zuhörerkreis zu bringen. Es ist ihm die schöne Genugtuung widerfahren, damit Anklang gefunden und vielen unter seinen Amtsbrüdern den Weg gezeigt zu haben, wie man auf einfachstem Wege sein Auditorium vermehrt. Manche dürften so der Kirche wiedergewonnen werden, indem sie durch die Zeitung erfahren, dass man in den Predigten keineswegs über die Köpfe hinwegfährt, sondern aus der Zeit heraus und für dieselbe redet.

D. Paul Wilhelm Schmiedel, Prof. in Zürich: **G. B. Winers Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms.** 8. Aufl. I. Teil, Einleitung und Formenlehre. Göttingen, Vandenhöck & Ruprecht, 1894. M. 2,60 Pf. Der Theol. Fakultät zu Strassburg i. E. gewidmet.

Seit mehr als 7 Jahrzehnden figurirt dieses Werk in der Theologischen Literatur, womit am besten sein wissenschaftlicher Wert sich dokumentirt. Die 6. Auflage hat der 1858 verstorbene Prof. Winer, allerdings nur mit fremder Hülfe, weil halbblind, besorgt, die 7. Aufl. C. G. Lünemann vermittelt, ohne wesentlich neues hinzuzufügen, so dass nun eine den Ansprüchen der Gegenwart genügende Überarbeitung bei aller Vortrefflichkeit des vorliegenden wohl oder übel zum grossen Teil eine Neubearbeitung werden musste. Und wiewohl der Überarbeiter, Prof. Schmiedel, sich ungleich grösserer Kürze befliss als Winer seiner Zeit, konnte es dennoch bei dem so stark vermehrten Material nicht ausbleiben, dass die Grammatik voluminöser wurde. Sie soll ja aber auch nicht bloss ein Schulbuch, sondern eben ein Lehrbuch sein, dass zwar nicht mehr die Anerkennung der geschlossenen Besonderheit des neutestamentlichen Sprachidioms zu erkämpfen, wohl aber die Unkenntnis desselben zu bekämpfen hat.

Dr. Georg Kunze: Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung. Als 1. Teil einer grössern Arbeit, betitelt **Unsterblichkeit und Auferstehung,** zugleich Heft 2 der Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft. — Berlin, 1894. R. Gärtners Verlagsbuchhandlung (Herm. Heyfelder). S. 224. — Gewidmet der Theol. Fakultät zu Jena.

Die vorliegenden Untersuchungen sollen in drei Teilen vollständig sein. Dieser 1. Teil versucht die verschiedenen Erscheinungsformen des positiven

Unsterblichkeitsglaubens auf ihre psychologischen Ursachen und Beweggründe zurückzuführen, daran schliesst sich eine vergleichende Analyse derjenigen geschichtlichen Religionen, welche in Bezug auf den Unsterblichkeitsglauben eine verneinende oder neutrale Stellung einnehmen, als da sind der Mosaismus, Buddhismus und Confucianismus.

E. Prentiss: **Himmelan!** Deutsche autorisirte Ausgabe von Marie Morgenstern. 6. Aufl. Basel 1894 bei Adolf Geering. S. 391. M. 3. Eleg. gbdn. M. 4. (Fr. 5.35).

Die Übersetzerin freut sich, das Buch bereits in 6. Aufl. aussenden zu können. Der Erfolg habe die Erwartungen, welche sie bei der ersten Herausgabe hegte, weit übertroffen. Sie fügt bei: „Musste ich mir doch sagen, dass der Geist, den dieses Buch atmet, nicht der Geist dieser unserer Zeit ist." Es stellt sich aus Tagebuchblättern zusammen, die allerdings ein geschlossenes Ganzes bilden, und darf den Anspruch erheben, für Frauen und Jungfrauen um der darin enthaltenen reichen Lebenserfahrung eine geschätzte Lektüre abzugeben.

Dr. K. Furrer, Pfarrer und Professor in Zürich: **Welche Hauptgefahren bedrohen den evangelischen Glauben und das kirchliche Leben der Gegenwart?** Rede, gehalten den 30. August 1893 in der Versammlung der schweiz. reform. Predigergesellschaft zu St. Gallen. — Zürich, Alb. Müller, 1894. — S. 35. — Cts. 50.

Diese Rede wurde hauptsächlich durch Vorträge veranlasst, welche Furrer im Winter 1892 93 vor der sozialdemokratischen Partei in Zürich hielt. Angesichts der Erbitterung, die aus diesen Kreisen noch in so mannigfachen Tonarten gegen die Religion auch bei diesem Anlass wieder laut wurde, stellte sich Furrer die Frage, ob denn solches möglich wäre, wenn die Kirche stetsfort ihrer Aufgabe genügt hätte. Das veranlasst ihn, in einer keine kirchliche Partei schonenden Weise Umschau zu halten innerhalb der Kirche.

Zwei trefflich orientirende Schriften sind:

1.) *Lic. theol. Karl Marti:* **Der Einfluss der Ergebnisse der neuesten alttestamentlichen Forschungen auf Religionsgeschichte und Glaubenslehre.** Vortrag, am 29. Aug. 1893 in St. Gallen auf der 50. Jahresversammlung der Schweiz. Predigergesellschaft gehalten. — Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn (Appelhans & Pfennigstorff) 1894. S. 59. 75 Pf.

2.) *Dr. H. Vuilleumier*, prof. à Lausanne: *Les résultats des travaux les plus récents relatifs à l'ancien testament et leur influence sur l'historie de la religion d'Israël et sur la dogmatique chrétienne.* — Lausanne, F. Rouge 1894. — pag. 84.

Zu folgenden, in Marti's alttestamentlicher Übersicht (cf. Hett 1 u. 2 dieses Jahrg.) besprochenen Schriften fügen wir noch einige ergänzende Angaben hinzu:

Dr. E. Reuss: **Das alte Testament,** übersetzt, eingeleitet und erläutert. Aus dem Nachlass des Verfassers. Herausgegeben von Lic. Erichson und Lic. Dr. Horst. Bis jetzt sind von dem trefflichen Werke erschienen: Einleitung und Geschichte Israels bis zur Zerstörung von Jerusalem. Die Geschichtsbücher: Richter, Samuelis und Könige; die Propheten; die heilige Geschichte und das Gesetz (Hexateuch); die Kirchenchronik von Jerusalem (Chronik Esra und Nehemia und die hebräische Poesie.) Das Werk erscheint in hübscher Ausstattung, gr. 8°, zu Braunschweig. C. A. Schwetschke u. Sohn, in 40 Lieferungen à 1 M. 30, oder in 7 Bänden.

(Schluss folgt.)

Die Unterwerfung der Christenheit durch die Kirche bis zum Ende des Mittelalters trotz des Protestes der Apostelbriefe und der Evangelien.

Von Rudolf Schöller in Zürich.

I.

Vermittelst der in heidnischer Weise vollzogenen Überlieferung des Christentums durch den katholischen Episkopat gelangt dieser zur religiösen Beherrschung der Christenheit. Die katholische Religion wirkt zunächst als Staatsreligion des römischen Reiches.

Selbstsucht und Selbstverleugnung kennzeichnen die menschlichen Handlungen. Erfolgreiche mit Selbstverleugnung verbundene Taten, die zu Gunsten des Staates geschehen, sind der lauten Anerkennung sicher. Und recht häufig wird sie ihnen auch zuteil, wenn sie zu Gunsten einer Korporation stattfinden. In letzterem Falle sind sie aber, wenn auch der Handelnde für sich selbst keinen direkten Vorteil dabei im Auge hat, doch nicht selten mit einem berechnenden Egoismus verbunden, der auf persönlicher Teilhaberschaft an den Interessen und Vorteilen der Korporation beruht. Gefährlich wird dieser korporative Egoismus ebenso leicht dem Staate, wie der Entwickelung und dem Frieden der Menschheit, wenn es der Korporation gelingt, den persönlichen Egoismus der Menschen ihrem Interesse dienstbar zu machen. Entschieden ist dies aber der Fall bei der Opferfreudigkeit für eine geistliche Korporation, die es verstanden hat, ihre Angehörigen mit dem Glauben zu durchdringen, dass die Opferfreudigkeit, die auf der Erde für die geistliche Korporation ausgeübt wird, im Himmel eine hundertfache Belohnung erntet. Zeitweise unüberwindlich kann die hierdurch entstehende Gefahr werden, wenn ein derartiger Glaube auch noch vom Staate selbst begünstigt, andauernd gehegt und gepflegt wurde, so dass ihn die aufwachsende Generation schon als Erbteil mit auf die Welt bringt.

Vgl. Glogau, Abriss der philosophischen Grundwissenschaft. I S. 44.

Die Geschichte zeigt uns aber auch Beispiele von weiter gehender Opferfreudigkeit, die wir, als frei von jedem Egoismus, lediglich zu Gunsten der Wahrheit und der ganzen Menschheit ausgeübt ansehen dürfen. So ging Sokrates für die Wahrheit in den Tod; das erhabenste Beispiel dieser Art gab aber Christus durch sein Leben und Sterben. Dennoch herrschte, statt der lauten Anerkennung, teils grauenhafte Furcht, teils sogar Freude über sein Ende und offener Hohn gegen den Sterbenden, als Christus in dem bittern Todeskampfe am Kreuze noch durch das Gebet: „Vater, vergib ihnen“ *seine Lehre bekräftigte, dass die Liebe das höchste religiöse Gebot sei.*

Lukas XXIII. 34

Wohl gelang es den Feinden Christi, die Aeusserungen der Verehrung für den Erlöser bei dessen Verscheiden am Kreuze zurückzuhalten, aber mit wachsender Macht hat diese im Laufe der Zeiten sich geltend gemacht. Denn nichts auf der Welt gleicht dem Segen und der Befreiung, welche Christi Leben, Tod und Lehre der Menschheit zu bringen geeignet sind. Welchen Segen würde es veranlassen, wenn die Beziehungen der Menschen untereinander im vollen Umfange von den christlichen Geboten der Liebe beeinflusst würden, soweit dies überhaupt auf Erden möglich ist! Und welcher Segen würde allein schon dadurch entstehen, dass die Christenheit fernerhin auf *die* Überlieferung von Christi Leben, Tod und Lehre zurückginge, die noch nicht durch den korporativen Egoismus einer nach Herrschaft strebenden geistlichen Korporation beeinflusst und getrübt ist.

Wir sind so glücklich, in den Briefen der Apostel derartige zuverlässliche Ueberlieferungen aus den ersten Jahrzehnten nach dem Tode Christi zu besitzen, während alle vorchristlichen Religionen auf Ueberlieferungen beruhen, deren *Entstehung* sogar sich der sichern Kontrolle entzieht.

Vergl. Dr. Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte, übersetzt von Dr. Weber. S. 2/4 10/11 18 u. f. 27/28 31 57 61 119 148 187 206 217 230/31 261. Renan, Geschichte des Volkes Israel, übersetzt von Schaelsky I S. 18 95/97 352/354 362/363 II 170.

Bezüglich der mosaischen Religion schreibt z. B. Renan, dass Moses, wenn er wirklich existirt habe — wie übrigens alles anzudeuten scheine —, 1400 bis 1500 Jahre vor Christus gelebt haben würde, und dass eventuell die Legenden über ihn *erst 400* bis *500 Jahre* (wenn nicht noch länger) *nach seinem Tode* entstanden seien. So lange Zeit hatte also in diesem Falle die *mündliche* Überlieferung sich auszubilden, also gerade

diejenige Überlieferungsart, welche sich der Kontrolle der späteren Geschlechter leicht entzieht. — Nun pflegte jederzeit die priesterliche Verbindung oder geistliche Korporation, welche sich im einzelnen Falle die religiöse Überlieferung angeeignet hat, im Staate deshalb eine besondere Autorität zu beanspruchen, weil sie behauptet, dass *sie allein* den Willen der Götter, welche das Volk verehrte, aus geheimnisvollen Anzeichen zu erkennen vermöchte, weshalb auch *ihren auf spezieller Kenntnis des göttlichen Willens beruhenden* Anordnungen Folge geleistet werden müsste. *Die Religionen wurden Staatsreligionen,* so zwar, dass mitunter das Haupt und die Beamten des Staates auch zugleich direkt an dem religiösen Kultus Anteil hatten.

Vergl. Tiele-Weber 52 63 86 130/136.

Vergl. Tiele-Weber S. 23 37 75 80/81 34 51 60 80 113 270/271 280/282.

Wo es den leitenden geistlichen Korporationen gelang, einen Teil der Klügsten und Besten des Volkes an sich zu ziehen, war ihr Einfluss auf die Leitung des Volkes mitunter nützlich. Häufig gelangte die geistliche Korporation aber auch dahin, dass die staatlichen Gesetze und Gewaltmassregeln ihr dazu helfen mussten, eine geistliche Herrschaft zu schützen, die bei ungehemmter Entwicklung der Intelligenz sich nicht zu halten vermocht hätte. *Ihrem Interesse entsprechend* wurde alsdann auch wohl der *Unterricht* eingerichtet, und speziell der Religionsunterricht meist so geleitet, dass aus dem Schuldbewusstsein der Menschen eine unversiegbare Quelle der Macht und des Reichtums für die geistliche Korporation entstand. — In einzelnen heidnischen Staaten glaubte man schliesslich alle Mittel anwenden zu dürfen, um das Ansehen der Korporation zu schützen, so dass man sich sogar zur Einführung von Massregeln berechtigt hielt, die wir mit den Ketzergerichten und der Inquisition des Mittelalters vergleichen können (vergl. Tiele-Weber S. 155/156 258/260), durch die dann freilich viele edle Bürger, die nach der Wahrheit strebten und nicht zu Gunsten der Korporation zu heucheln vermochten, auf die Folterbank gebracht wurden, während Lügner hochgeehrt dastanden. Denn wie heute jeder Europäer es weiss, dass die von den geistlichen Korporationen der Heidenwelt gelehrten Götter nur Phantasiegebilde waren, so ahnten oder wussten dies auch damals schon viele. Ihr Verstand sagte ihnen einerseits mehr oder minder klar, dass die geistliche Korporation durch bewussten oder unbewussten

Vergl. Tiele-Weber 247/48 250.

Vergl. Tiele-Weber 130/136.

Betrug ihr Volk beherrsche; anderseits brachte der Widerspruch gegen die Korporation ihnen den Untergang. Das Gewissen jedes ehrlichen Mannes verpflichtet ihn aber zur Wahrheit, und so drohte jedem ehrlichen, die Wahrheit suchenden Manne das Verderben.

Trübe und düster war also die religiöse Vergangenheit fast aller Völker vor Christus, und ohne sein Erscheinen würde das Bild der späteren Religionen gleich trübe und düster geblieben sein. Denn *ohne* Religion ist *nie* ein Stamm oder ein Staat gewesen, und fast alle Kulte waren mit geistlichen Korporationen verbunden, die entweder auf den Stamm, das Volk oder den Staat einen beherrschenden Einfluss schon ausübten oder doch kaum vermeiden konnten, nach solchem Einfluss zu streben. Denn es liegt in der Natur *jeder* geistlichen Korporation, die dazu gelangt, einem Volke die Religion zu übermitteln, dass sie allmälig den Gehorsam gegen sich mit dem Gehorsam gegen die Gottheit identifizirt und sodann gebietet, *ihre* Lehre als die höchste und massgebende Wahrheit zu erachten, und dass sie dahin gelangt, die Beachtung der von ihr angeordneten Formen und Satzungen für ein Haupterfordernis der Religion auszugeben. Die Bestätigung hierfür liefern nicht nur die heidnischen Völker, sondern auch die Juden, obgleich die jüdische Religion uns nicht nur als die höchste der vorchristlichen Religionen, sondern gewissermassen als die Mutter der christlichen erscheint. Auch bei den Juden hatte sich eine gesonderte Priesterkaste, die sich die Überlieferung der Religion zuschrieb, erst allmälig herausgebildet. Auch bei den Juden war deshalb schliesslich die Befolgung der von der Priesterkaste angeordneten Satzungen das Haupterfordernis der Religion geworden. Hatte Christus aber sehen müssen, dass dies sogar bei der jüdischen Religion vorgekommen war, trotzdem allgemein anerkannt wurde, dass Gott sich den Juden in spezieller Weise offenbart habe, so konnte es doch gewiss nicht in der Absicht Christi liegen, den *gleichen Keim der Verderbnis auch wieder in die christliche Religion* hinein zu tragen. Auch sehen wir, dass nach der Lehre Christi, sofern sie durch die Apostelbriefe und Evangelien überliefert ist, die Bildung einer für die Christenheit massgebenden geistlichen Korporation nicht erforderlich erscheint. Denn weder zur Reue und Busse noch zu dem

Vgl. Thiele - Weber Seite 8.

Vergl. Markus VII 5/13.

Vergl. Renan-Schaelsky I 158 166/167 184 II 65/68 261 u. f.

Markus VII 9.

Markus I 15.

durch die Liebe wirksamen christlichen Glauben bedarf es einer herrschenden Hierarchie; und zur Ausübung der mit Christi Lehre verbundenen Formen, der Taufe und des Abendmahls, *bedurfte es wohl bald der christlichen Gemeinden, aber keiner herrschenden geistlichen Korporation;* sie wurden vielmehr ohne diese von den Christen vollzogen. Auch entzog Christi Lehre den geistlichen Korporationen die Macht, welche sie aus der teils natürlichen, teils künstlich erregten Furcht der Menschen vor dem dunkeln Jenseits zu ziehen vermochten. Denn wenn auch die Evangelien wohl von ewigen Strafen sprechen, so drohten diese nicht mehr den Gläubigen; ihnen sollten die Sünden vergeben sein, wie auch sie liebevoll zu vergeben pflegten. Christus lehrte die Gläubigen, den allmächtigen und allwissenden Gott *als ihren Vater* anzurufen; er lehrte sie, dass dieser Gott die Liebe ist und dass sie keiner Vermittelung einer geistlichen Korporation bedürfen, weder um zu ihm zu beten oder sich zur gemeinsamen Anbetung zu versammeln, noch um selig zu werden. Christus verbot aber auch den Jüngern, die er speziell mit der Überlieferung seiner Gebote betraute, jede religiöse Beherrschung der Christenheit, *und schnitt hiemit gleichzeitig die Bildung jeder geistlichen Korporation, die allein zu massgebender Überlieferung seiner Religion berechtigt wäre, ab.* Denn schon an und für sich ergiebt sich, dass eine hiezu gelangende Korporation mit der Zeit auch die religiöse Beherrschung des betreffenden Religionsgebietes erreicht, was überdies tatsächlich auch durch die Erfahrung zu allen Zeiten bestätigt worden ist.

Matth. VI 4/6 15/18 Gal. V 6, I Tim. II 5. Matth. XVIII 20. Apostelg. II 41 46/47 I Kor. V 13, II Kor. I 24 Uhlhorn, Kampf d.ChristentumsS.320 Harnack, Dogmengeschichte I 119/120 Matth. VI 12/15, Luk.VI 36/37, XI 2/4, Eph. I 7/13 IV 31/32 IJoh.II 10/12,IV7/21

Matth. X 29/30. Ev. Joh. III 16 36, V 24, XVII 2/3, I Tim. II 5, Römer I 16, VIII 14/18.

Markus IX 34/42 X 42/44 Matth. XXIII 8/10

Wenn nun Christus im Angesicht des Todes nicht nur den Gläubigen im Allgemeinen, sondern auch den speziell von ihm bevollmächtigten Jüngern verbot, sich Rabbi oder Lehrer nennen zu lassen, da sie Alle *Brüder* seien, er allein aber ihr Meister und Lehrer sei, so liegt sowohl hierin, wie darin, dass er ihnen wiederholt verbot ihre Glaubensbrüder zu beherrschen, klar ausgedrückt, dass Christus auch nach seinem Tode *keine* die Christenheit beherrschende Korporation, und somit auch keine Korporation wollte, der das Recht der allein massgebenden Überlieferung seiner Lehre und seiner Gebote zustehe. Vollständig gewiss ist es denn auch, dass die Christus dienenden Apostel nie die Absicht gehabt haben, eine

Markus VIII 31/34 IX 31/35 X 32/44, Matth. XVI 19/23 u. XVIII 18, XX 25/28 XXIII 8/10

Römer VIII 14/16, II Kor. III 17, Gal. II 4/11, V 13, I. Petri V 1/5.

geistliche Korporation zu bilden oder zu stiften, um ihr die allein massgebende Überlieferung der Lehre Christi zu übertragen. Vielmehr haben sie sich grosse Mühe gegeben, die Bildung einer solchen Korporation zu verhindern, als sie von national-jüdischer Seite angestrebt wurde, und ruhig liessen die von Christus unterrichteten und berufenen Apostel es denn auch geschehen, dass neben ihnen viele Christen als selbständige Gläubige das Christentum verkündigten.

Markus IV 34. II Kor. V 20. Vgl. Apostelg. VIII 1/4

Und so wenig wie die *Apostel* sich vereinbarten, um eine Korporation für die massgebende Überlieferung der Lehre Christi zu bilden, so wenig taten dies die *Evangelisten*. Von den verschiedenen Evangelien, die in den ersten Jahrhunderten nach Christi Tod geschrieben worden sind, haben vier in unser jetziges neues Testament Aufnahme gefunden. Sind nun neben inhaltlichen Verschiedenheiten sogar Widersprüche in ihnen enthalten, so zeigen diese, dass die Evangelisten nicht daran gedacht haben, sich zu vereinbaren, um eine vollständig massgebende Überlieferung der Lehre Christi zu bieten. Einen grelleren Widerspruch aber kann es kaum geben, als der, welcher besteht zwischen Matth. XXVII 38 44, wonach *beide* mit Jesus gekreuzigten Räuber ihn am Kreuze beschimpften, und Lucas XXIII 33 43, wonach *einer* der beiden mit dem Heiland gekreuzigten Missetäter *derart bereuend und gläubig verehrend zu Christus sich wandte*, dass dieser ihm antwortete: „Wahrlich, ich sage dir: heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein."

Vgl. Gal. II 11 u. f.

So fehlt der Inhalt von Matth. XVI 18/19, XVIII 18 und Joh. XX 23 in den Evang. Lukas und Markus.

So lange die Evangelisten ohne Nebenzwecke die Absicht hatten, jede für sich die Erlebnisse und Gebote Christi *so* niederzuschreiben, wie sie dieselben für richtig hielten, waren individuelle Färbungen und mithin mehr oder minder erhebliche Verschiedenheiten in der Darstellung des vor Jahrzehnten geschehenen unvermeidlich.

Vergl. Baur, Kirchengeschichte I 75/77.

Die Überlieferung der Lehre Christi bot aber dadurch besondere Schwierigkeit, dass einerseits aus ihr die Befreiung der Gläubigen von der Beherrschung durch die jüdische Hierarchie sich ergab, und dass sie anderseits sich doch wieder auf das von dieser Hierarchie beherrschte Judentum stützte. Ohne direkt oder vollständig die jüdischen Satzungen aufzuheben, ging doch nach den Evangelien und Apostelbriefen die *Lehre Christi dahin, dass das ganze Gesetz und die Propheten an den beiden*

Vgl. Harnack, Dogmengesch. I 39/42.

Markus I 44, Matth. V 17/18 XXIII 2/3, Lucas XVI 17.

einfachen Geboten der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten hangen.

Matth. VII 12 XXII 37/40 V 43/44 I Kor. XIII 1/7 Gal. V 6 u. a.

Und nach diesen beiden Geboten hat Christus auch den jüdischen Überlieferungen gegenüber vom Beginn der Lehrtätigkeit an stets *gehandelt. Er setzte somit tatsächlich die diesen widersprechenden Satzungen ausser Kraft, ohne sich durch den Hass irre machen zu lassen, den er und die Bekenner seiner Lehre dadurch bei den herrschenden geistlichen Korporationen und ihren Anhängern erregen mussten.* Auch seine Jünger nahm er gegen die Anklagen wegen Nichtbeachtung jüdischer Überlieferungen wiederholt in Schutz. Die Macht der jüdischen Hierarchie beruhte aber auf der *unbedingten Anerkennung ihrer Überlieferung.* Diese *volle* Anerkennung entzog ihr aber Jesus, indem er sie nur *bedingungsweise* gelten liess. Alsbald erkannten denn auch die Anhänger der Hierarchie die Gefahr, die ihrer Macht drohte: *ihr tötlicher Hass brachte Christum an's Kreuz,* während der Vertreter des Staates keine Schuld an ihm fand. Aber nur kurze Zeit konnten sie wähnen, dass hierdurch der mächtige Zauber, den Christus bei Lebzeiten durch seine Gottergebenheit, unermessliche Liebe und überzeugende Rede ausgeübt hatte, gebrochen sei; denn mit dem Glauben an die Auferstehung Christi erhielt er wieder seine volle Kraft, und viele wurden nun überwältigt, die bis dahin eifrige Anhänger der jüdischen Überlieferung gewesen waren.

Markus II 27 bis III 6

Mark. II 18/22 23/28 VII 1/23 u. a.

Markus III 6. Joh. XVIII 24 28/31 38 XIX 4/7.

Den Juden war aber gelehrt worden, sie seien das auserwählte Volk des Einen Gottes, der die Welt erschaffen hat und regiert. Die meisten Juden, getaufte und ungetaufte, suchten nun die ihrem Volke verheissene Bevorzugung festzuhalten und zu dem Ende die Heidenchristen einer national-jüdischen Theokratie zu unterwerfen. Der Mittelpunkt der dahin Strebenden war Jerusalem. Und eine von vielen hochangesehene Persönlichkeit, Jakobus, der leibliche Bruder des Herrn, stand dort an der Spitze der so gesinnten Judenchristen, wie uns überhaupt das neue Testament wiederholt zeigt, dass leibliche Verwandte Christi den Ansichten Jesu und seiner Apostel entgegentraten. In Jerusalem wurde die Verbindung der gesetzeseifrigen Juden und Judenchristen aufrecht erhalten; manche getaufte Priester und Pharisäer gehörten zu den letztern. Die Steinigung des

Apostelg. X 34/35 u. XI 1/18. Vgl. Ritschl, altkath. K. 159.

Apostelg. XI 1/3 XV 1/2 XXI 18/25. Markus III 21/22 30/35 VI 1/4. Gal. II 12/13.

Prof. Dr. Löning, Gemeindeverf. d. Urchr. 106. Ritschl, altkath. Kirche 2. Aufl. 159/160 416/17. Baur, Kircheng. I 278 80. Apostelg. VI 7/14, XV 5.

Stephanus und eine daran sich anschliessende Verfolgung hatte Schrecken unter die Gegner verbreitet und viele waren ausgewandert.

Als sicheres Zeichen der Unterwerfung unter die gesammte *auf Ueberlieferung beruhende* mosaische Gesetzgebung galt die Beschneidung. War man aber gebunden, *dieser Ueberlieferung* zu folgen, so war man damit auch *zum Gehorsam gegen diejenigen gezwungen, die über ihren Inhalt in massgebender Weise zu bestimmen hatten.* Mit der Beschneidung war also die Notwendigkeit der Unterwerfung unter die national-jüdische Hierarchie eng verbunden. Deshalb wurde von ihren Anhängern die Notwendigkeit der Beschneidung für die Heidenchristen mit allen Mitteln erstrebt; sie erschien ihnen auch gesichert, wenn über diese Frage *zu Jerusalem* in einer Versammlung würde entschieden werden, zu welcher die dortigen Vorsteher der christlichen Gemeinde und die Gemeindegenossen zugezogen würden. Dennoch *schlug diese Berechnung fehl, weil sie fehlschlagen musste.* Denn zu jung und lebendig war damals bei den Christen noch die Erinnerung, dass Christus *deshalb* an's Kreuz geschlagen worden war, weil seine Lehre die *Befreiung der Christenheit von der vollen Geltung der jüdischen Ueberlieferung bedeutete.*

Apostelg. XV 1/2 5. Gal. V 2/3.

Dadurch, dass die Apostel *einmütig,* so viel wir ermitteln können, die von Jerusalem ausgehende Behauptung abwiesen, zur Seligkeit der Heidenchristen sei deren Beschneidung erforderlich, war zunächst die Beherrschung der Christenheit durch eine national-jüdische Hierarchie vereitelt. Da aber in damaliger Zeit *eine andere gar nicht in Betracht kam*, so erschien hiermit so weit möglich auch *für alle Zeiten jede* die gesammte Christenheit beherrschende geistliche Korporation als beseitigt. Welche wunderbare Kraft zeigte nun die Lehre Christi! Während das selbständige Auftreten der Apostel, ihr verschiedenes Verhalten gegenüber der gesetzeseifrigen Gemeinde zu Jerusalem, und die auch bei allem freundschaftlichen Verkehr festgehaltene gegenseitige Unabhängigkeit der christlichen Gemeinden einerseits die Befreiung der Christenheit von jeder sie beherrschenden geistlichen Korporation dartat, zeigte sich anderseits die Einigkeit der Gläubigen *in der Heilsgewissheit*, die sie zur Ertragung aller Verfolgungen stärkte, *in der Betätigung*

Römer III 28/30. Galater II. Vergl. Harnack I 54/58 61/70 114 119/120 126/127 135/138.

Matth. V 9/11, XXII 37/40. Lukas X 30/37. Joh. XIII 34/35, XV

der Nächstenliebe und in dem Ringen nach Heiligkeit. Zum ersten Male seit dem Beginne der Weltgeschichte gab so die neue Religionsgemeinschaft der Christenheit viele Jahrzehnte hindurch den Kulturvölkern das Beispiel einer Religion, die jedes religiöse Herrschaftsgelüste bekämpfte, und einer tief religiösen Gemeinschaft, die nicht von einer abgeschlossenen geistlichen Korporation beherrscht wurde.

12/13 u. 17. I Cor. XIII 1/8. Eph. IV 2/16, V 21 u. a.

Wie die Evangelien berichten, hatte Christus ja auch öffentlich gelehrt, dass an seinen Geboten der Liebe das ganze Gesetz und die Propheten hangen und es auf die Satzungen der Menschen nicht ankomme. Die von Christus berufenen Apostel gaben denn auch seine Lehre nicht als eine Geheimlehre aus, die eine von ihnen oder durch sie gebildete geistliche Korporation durch Dogmen zu definiren oder weiter auszubilden habe. Und doch hätte gerade die Zeit der Apostel besondere Veranlassung zur Feststellung einer „regula fidei“ gegeben; denn sicher ist es, dass damals religiöse Meinungsverschiedenheiten unter den Christen bestanden, sowie auch, dass damals die einzelnen christlich-religiösen Gemeinden verschiedene Bedingungen stellten, um jemanden als Gemeindegenossen aufzunehmen und anzuerkennen. Das Bekenntnis des Glaubens an den von den Aposteln verkündeten Christus genügte z. B. der Christengemeinde zu Jerusalem, der Jakobus vorstand, nicht, um jemand als religiösen Gemeindegenossen anzuerkennen; diese forderte vielmehr ausserdem, dass man sich den mosaischen Gebräuchen gegenüber nicht teilnahmslos verhalte, während nach den Apostelbriefen die Zugehörigkeit zur Gemeinde in den rein heidenchristlichen Gemeinden nicht nur hievon unabhängig war, sondern im Gegenteil vor dem Anschluss an den mosaischen Gebrauch der Beschneidung ausdrücklich und nachhaltig gewarnt wurde.

Matth. VII 12 XXII 37/40. Markus VII 1/7.

Vgl. Joh. XVIII 20.

Vergl. Ritschl, altkatholische Kirche S. 337, 340.

I Cor. I 12 XI 18/19 Gal. II 4, 11/14.

Apostelgeschichte XV u. XXI 20.

Siehe Galater-Brief insbes. Gal. V 2

Die Verbreitung des Christentums war im ersten Jahrhundert also unabhängig von der speziellen Lehre einer „Kirche“ und von kirchlichen Dogmen. Christus *allein*, der von Gott gesandte Erlöser, der Gekreuzigte und Wiederauferstandene, war es, den man verkündigte. Christus, der durch seine Wahrhaftigkeit und unerreichbar dastehende Liebe gegen die Menschen das unbegrenzte Vertrauen der Christen erworben hatte, sicherte den Gläubigen, die seinen Geboten der Liebe entsprachen,

Vergl. Harnack Dogmeng. I 54/58 61 131 137/138.

Ev. Joh. III 16 36 V 24. Matth. VI 14/15 VII 1/2 u. a.

I Kor. I 4/9 20/30 II. 1/2. Römer I 16, V 1/15, VIII 17/32 X 4/12. Kol. II 9/12. I Joh. I 2 5 II 2/11 22/23 III 1/2 14/23 u. a. Vgl. Döllinger, Christentum und Kirche. 1868. S. 237. Matth. VII 12 XXII 37/40 Gal. V 6 u. a.

auch das ewige Leben zu. So verkündigten, seinem Auftrag folgend, die Apostel das Christentum. Und in der vollen Zustimmung hierzu erschöpfte sich bei den bekehrten Heidenchristen auch der Inhalt ihres Glaubensbekenntnisses. Von selbst war hierin die Erklärung des Willens enthalten, Christi Geboten der Liebe zu entsprechen. Das besonders innige Verhältnis zwischen Christus und Gott, zwischen Sohn und Vater, war allen Christen eine beseligende Gewissheit, und wie ihre Liebe zu Christus war auch die Glaubenszuversicht in Betreff ihres zukünftigen Lebens so gross, dass sie, von beiden erfüllt, allen Verfolgungen Trotz boten. Aber selbst die Form des Glaubensbekenntnisses war keine allgemein festgestellte und vorgeschriebene. Es hielt sich niemand zur Feststellung einer solchen massgebenden Form des Bekenntnisses berechtigt. *Denn wer über die Form des Bekenntnisses verfügt, der bestimmt auch über dessen Inhalt, erhebt sich also zum Herrn über das Bekenntnis, zum Beherrscher des Glaubens, reisst somit die religiöse Beherrschung der Gläubigen, die Christus allein zusteht, an sich und wird dadurch zum Widersacher Christi,* auch wenn er sich noch so oft als Diener Christi bezeichnet.

Harnack, Dogmeng. I 131 153/164.

Matth. XXIII 8/10

Deshalb musste nicht nur seitens der Apostel jeder Versuch unterbleiben, ein für die gesammte Christenheit verbindliches Glaubensbekenntnis, eine regula fidei, festzustellen, sondern es musste auch der ihnen von anderer Seite unterbreitete Gedanke, die Seligkeit von der Befolgung vereinbarter Bedingungen abhängig zu erklären, von ihnen zurückgewiesen werden. Überdies waren die Apostel von dem Gefühl durchdrungen, dass sie bei der Predigt über Christus den Gekreuzigten wohl nach dem Geiste Gottes redeten, dass aber trotzdem ihr Wissen auf Erden unvollkommenes Stückwerk sei und bleiben werde. Es wird eben den Menschen hienieden ebenso unmöglich bleiben, Gottes Grösse und Wesen ganz zu erfassen, wie die Versuche misslingen werden, sein Walten in den Prüfungen der Menschen vollständig zu ergründen.

Apostelg. XV.

I Kor. VIII 8 u. f.

I Kor. II 2/13.

Römer XI 33. Markus X 18 Phil. III 12/13 I Kor. XIII 9/10. 1 Joh. III 2. Matth. XI 27. Vgl. Joh. X 30 mit Joh. XIV 28. Vgl. Hefele I 653. Siehe auch Antrittsrede von Herrn Prof. Schmiedel in theol. Zeitschr. der Schweiz IV. Heft 1893.

Wenn also Christen religiöse Gemeinden bilden und sich zu diesem Ende über irgend welche Formen verständigen, so darf es nach den Evangelien und Apostelbriefen nur in dem Gedanken geschehen, dass ihnen dabei jede Absicht auf Beherrschung der übrigen Christenheit fern bleibt, da eine solche ihnen nicht zusteht.

Unermüdlich war denn auch insbesondere der Apostel Paulus, den Gläubigen die Wahrung der christlichen Freiheit ans Herz zu legen und damit indirekt zugleich der Behauptung vorzubeugen, dass die Überlieferung der Lehre Christi durch eine *geschlossene geistliche* Korporation zu geschehen habe. Nie hätte Paulus, der doch von allen Aposteln am meisten zur Ausbreitung des Christentums beigetragen hat und aus liebevollem Glaubenseifer alles Ungemach zu erdulden vermochte, die Freiheit in Glaubenssachen durch eine Korporation oder durch Majoritätsbeschlüsse unterdrücken lassen. Also weder *mit* noch *gegen* Paulus wäre im ersten Jahrhundert die Einführung eines Glaubenszwanges in der Christenheit durch eine geistliche Korporation oder durch Majoritätsbeschlüsse möglich gewesen. Und so blieb die sowohl durch die Apostelbriefe wie durch die Evangelien überlieferte freie und ideale Religion Christi bis ziemlich weit ins zweite Jahrhundert hinein die herrschende in der Christenheit. Allmählich änderten sich aber die Verhältnisse. Die Macht der national-jüdischen Hierarchie, die Christus dem Kreuzestod und Paulus der Gefangenschaft überliefert hatte, trat nach der Zerstörung Jerusalems und bei der immer mehr anwachsenden Überzahl der Heidenchristen ganz zurück, ohne dass zunächst die Herrschaft einer andern geistlichen Korporation die christliche Freiheit bedrohte. Mit dem Aufhören des Kampfes, der *aus der Mitte der Christenheit* gegen die christliche Freiheit geführt worden war, liess aber auch allmählich die Fähigkeit nach, eine Gefahr, die in dieser Richtung *aus der Christenheit selbst* drohte, rechtzeitig klar zu erkennen und energisch zu bekämpfen. Denn die Christen hatten wohl noch andauernd gegen das heidnische Kaiserreich zu streiten, aber *in diesem Kampfe stärkte sich nur das Gefühl für die religiöse Gemeinschaft und das Zusammenhalten der Christen.* Deshalb waren sie auch sehr geneigt, allen hierauf gerichteten Bestrebungen ihre Zustimmung zu geben. Als nun im zweiten Jahrhundert an der Spitze der christlichen Gemeinden meist Bischöfe standen, und viele von diesen unter sich eine engere Verbindung anstrebten, um durch sie, als die Verkörperung der massgebenden katholischen *Autorität,* den Spaltungen entgegen zu treten, welche in der Christenheit durch die *Gnostiker* verbreitet waren, fand dies Unternehmen des Bischofsbundes vielseitige Zustimmung.

I. Cor. VIII 9, II. Cor. III 17, Gal. II 4, 11 u. f. V 1 13.

Gal. I 11/12 15/19 II 1/6, V 1.

Gal. II 4/5.

Vgl. Harnack I 183.

Der Wunsch der Menge nach vermehrter Übereinstimmung ist aber kein Beweis für die Richtigkeit einer bestimmten Anschauung und kein christlich-religiöser Rechtstitel für die mehr oder minder gewaltsame Durchführung ihrer Alleingeltung. Dennoch sahen aber diejenigen Bischöfe, die nur in dienender Liebe eine vermehrte Übereinstimmung der Christenheit erstrebten, ihre Anschauung bald von jenem katholischen Bischofsbunde bei Seite gesetzt, der als herrschender Episkopat auch dort die Übereinstimmung der Christenheit *zu erzwingen* suchte, wo sie ohne Zwang nicht erreichbar war. Auch die so handelnden Bischöfe wünschten wohl mit den Apostelbriefen und Evangelien im Einklang zu bleiben; dabei richteten sie aber schliesslich *nicht ihren Willen nach diesen Schriften ein, sondern formten und deuteten die Schriften des neuen Testamentes nach ihrem Willen.*

Vgl. Harnack I 190/91, 214/216.

Eine Gefahr für das Christentum konnte aber in dem Auftreten der Gnostiker nur insoweit liegen, als diese (gleich dem katholischen Episkopat) einen geschlossenen Bund bildeten, um die Gewissen der Menschen von Kindheit an gefangen zu nehmen und sie ihrer Macht unterworfen zu erhalten, und so allmählich die Alleinberechtigung ihrer Lehre zu erzwingen. Soweit sie dies etwa beabsichtigt haben, sind sie einem mächtiger gewordenen Bunde unterlegen, welchem Umstand wir es wohl auch zuschreiben dürfen, dass die Kunde über die Gnostiker stellenweise eine ungenügende ist. Auf *christlicher Grundlage* wollten die Gnostiker ihre Lehre aufbauen und *für die Sammlung und Zusammenfassung christlicher* Schriften sind sie in ihrer Weise tätig gewesen. In dem Lukas-Evangelium sah Marcion, der von mehreren zu den Gnostikern gezählt wird, eine sehr wertvolle Überlieferung der Lehre Christi; besonders hoch schätzte er aber die älteste schriftliche Überlieferung eines sehr lebenskräftigen Christentums, wie sie in den Briefen des Apostel Paulus enthalten ist. Dagegen verwarf Marcion alle Tradition, die sich eine geschlossene geistliche Korporation als *ihre spezielle* Überlieferung zuschrieb und die nach dem Willen dieser Korporation für die ganze Christenheit massgebend sein sollte. Er wollte also nicht, dass einer Korporation durch die Vorspiegelung einer Geheimwissenschaft die Umbildung des Christentums im Sinne und Interesse derselben ermöglicht

Vgl. Harnack I 193/94 198/205 235/240. Theol. Lexikon von Holtzmann u. Zöpffel Seite 351.

Baur, Kircheng. I 77.

Harnack I 228 237 242.

Harnack I 228 240.

würde. — Soweit nun die Gnostiker keinen festen Bund bildeten, um andere zum Bekenntnis eines speziell durch sie überlieferten Christentums *zu zwingen,* waren sie ungefährlich. Sie regten zum Denken an und konnten also nützlich in Gebieten wirken, die durch menschliche Intelligenz zu fördern sind, während sich ihre unzureichende Geisteskraft auf jenem Gebiete, das der sichern menschlichen Erkenntnis unzugänglich bleibt, bald zeigen musste. Ebenso mussten ihre Bemühungen scheitern, wenn ihre religiös-sittlichen Anforderungen noch weiter giengen als die, welche nach den Apostelbriefen und Evangelien Christus gestellt hatte.

Vgl. Matth. XI 27. Hefele I 653.

Harnack I 236/237.

Die Mitteilung einer subjektiven christlich-religiösen Anschauung an die Mitbrüder, die es deren Ermessen überlässt, inwiefern sie sich die ihnen vorgetragene Meinung anzueignen vermögen, ist im Einklang mit dem durch die Apostelbriefe und die Evangelien übermittelten Christentum. Denn in ihm ist das subjektive Empfinden der göttlichen Offenbarung und das Ergriffenwerden durch sie, sowie die Hochhaltung *der* Überzeugung, die dem persönlichen Gewissen entspricht, wiederholt betont. Nichts hat das Christentum von Meinungen und Lehrsystemen, die auf diese Weise vorgetragen werden, und von den sich daran knüpfenden geistigen Bewegungen zu fürchten. Wie wir Marcion als eigenartigen, ernsten und streng sittlich-religiösen Christen hochachten, so schätzen wir wegen ihrer warmen Verteidigung des Christentums auch Justin d. M. und Tatian, obgleich ihre religiösen Anschauungen nicht ganz die gleichen waren. Religiöse Meinungsverschiedenheiten waren in der Christenheit seit dem Tode Christi stets vorhanden. Sie sind eine natürliche Folge der christlichen Freiheit; nur sollen sie nicht in liebloses Wortgezänk und Streitsucht ausarten. Die Lehre Christi, dass man Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten müsse, dass an den beiden Geboten der Liebe zu Gott und zu den Nächsten das ganze Gesetz und die Propheten hangen, verbunden mit der Art und Weise, wie Christus durch sein ganzes Leben diese Lehre bekräftigt hat, *bleibt für alle Zeiten das Höchste, was den Menschen in religiöser Hinsicht geboten werden kann.*

I Kor. XIV.

Matth. XI 27 XVI 17 XVIII 20. Gal. I 12 16/20 II 2 6/14. Römer IX 1.

Harnack I 228/29 236/40. Baur, Kircheng. I 332 495.

I Kor. XI 18/19 II Kor. III 17 Gal. II 4/5, 11/14 u. a.

Joh. IV 23/24 XII 47. Matth. VII 12, XXII 37/40.

Vgl. Kant I 234 243 VI 311 343 405/7.

Das einzige System, welches das durch die Apostelbriefe und Evangelien überlieferte Christentum wirklich gefährdet,

ist das System des katholischen Episkopates, nämlich das System, nach dem dieser sich selbst und sich allein zum massgebenden Vermittler des Christentums erhebt. Denn durch solche allein massgebende Überlieferung wird die christliche Religion der zwar nur allmählich fortschreitenden, aber mit der Zeit fast vollständigen Umbildung durch den korporativen Egoismus einer geschlossenen geistlichen Korporation preisgegeben. Unter dem beibehaltenen Namen des Christentums wurde die Religion des Bischofbundes nun dahin ausgebildet, dass dieser in berechneter Selbstüberhebung sich die Unfehlbarkeit bei seinen Entscheidungen über religiöse Angelegenheiten zuschrieb, und zwar auch bezüglich solcher Fragen, von denen die Bischöfe bei Festhaltung der Wahrhaftigkeit sich sagen mussten, dass die Befähigung zu deren Entscheidung auf Erden überhaupt nicht zu erlangen sei. Nach der vom Bischofsbund umgebildeten Religion schlug dessen Autorität jede religiöse Meinungsverschiedenheit zu Boden und schloss damit jeden Zweifel aus, während nach dem durch die Apostelbriefe und Evangelien überlieferten Christentum die religiöse Selbständigkeit und Freiheit der Christen gewahrt wird, damit aber auch jede äussere kirchliche Autorität fern bleibt, gegen die nun einmal alle aufkommende religiöse Meinungsverschiedenheit oder Ungewissheit alsbald zurückweichen *muss*. Dabei war es aber den Bischöfen, wenigstens im zweiten Jahrhundert, noch klar, dass durch die Bildung einer geistlichen Korporation, welcher die alleinmassgebende Überlieferung des Christentums zustehen soll, etwas ins Leben gerufen wurde, was dem Christentum des ersten und teilweise des zweiten Jahrhunderts widersprach.

Harnack I 190/191 175

Hefele I 47/48

Vgl. Hefele I 653

Vgl. Harnack I 43/47 65 119/20 131 137/138

Vgl. auch Hefele I 302, Polykrates gegen Papst Victor

Was bis dahin das Christentum sehr wesentlich vom Heidentum und Judentum unterschieden hatte, war das tatsächliche Festhalten der nach den Apostelbriefen und Evangelien von Christus begründeten und von den Aposteln verteidigten Befreiung der Christenheit von der Herrschaft einer geistlichen Korporation, und gerade diese Befreiung erscheint nach der neuen Religion, die nun im Machtgebiete des Bischofsbundes als allein wahres Christentum ausgegeben wurde, verdammenswert.

Harnack I 54/58 65 114.

Einzig in ihrer Art und Grösse steht die Macht da, die Christus durch geistige Kraft auf die Menschen aus-

geübt hat, und einen *unerschöpflichen Schatz von Liebe und Verehrung gegen sich* hat er dadurch gesammelt, dass er nur zum Heil der Menschen gelebt hat und für ihre Erlösung gestorben ist. Diesen unerschöpflichen Schatz konnten die sich zusammenschliessenden Bischöfe aber für die durch sie gebildete geistliche Korporation verwerten, wenn es ihnen gelang, einer *neuen* Lehre Glauben zu verschaffen, nach welcher Christus *dieser geistlichen Korporation* die genaueste Kenntnis seines Willens und *dessen allein massgebende Ueberlieferung* auf die Nachwelt übertragen habe, woraus sich dann mit der Zeit auch die religiöse Beherrschung der Christenheit von selbst ergab. Diese konnte einer geschlossenen geistlichen Korporation, welche als „Kirche Christi" die allein massgebende Ueberlieferung seiner Religion besorgt und in Zweifelsfällen die endgültige Entscheidung trifft, nicht entgehen.

Indem der Bischofsbund nun diesen Weg betrat, unternahm er es, bewusst oder unbewusst, die Christenheit auf die Bahn des Heiden- und Judentums zurückzuführen. Hatten die verbündeten Bischöfe genügenden Erfolg, als sie die kühne Behauptung aufstellten, *dass ihnen, als den Nachfolgern der Apostel, von Christus die massgebende Ueberlieferung seiner Religion übertragen worden sei, so konnte der Episkopat durch die alsdann von ihm abhängende Ueberlieferung allmählich die Lehre Christi so umbilden, wie es ihm passte.* Erschwert wurde dies freilich dadurch, dass nach den Evangelien und Apostelbriefen Christus und seine Apostel energisch dafür gekämpft hatten, die Gläubigen von der Herrschaft jeder Hierarchie zu befreien und frei zu erhalten. Denn da die verbündeten Bischöfe sich nun als „Nachfolger der Apostel" ihre Autorität zuschrieben, die Apostel aber *dem* ganz entgegengesetzt gehandelt hatten, was die Bischöfe nun durch ihren Bund erreichen wollten, so musste *ihre* Absicht zunächst *den Aposteln untergeschoben werden.* Es brachten daher die Anhänger des Bischofbundes eine dem entsprechende Darstellung des sogen. Apostel-Concils zu Jerusalem in die Apostelgeschichte, bei der sie die Briefe des Apostel Paulus ganz unbeachtet liessen. Dabei blieb nach der zweiten Hälfte von Vers 29 des Kap. XV wohl noch die Möglichkeit der Auffassung offen, dass von der Versammlung bei

Böhringer I 211/214

Vgl. Harnack I 190/191

der Speisenenthaltung, die man den Heidenchristen zur religiösen Pflicht machte, nur ein freundliches Ersuchen beabsichtigt gewesen sei, während nach Vers 24—28 des gleichen Kapitels dem Beschlusse der Versammlung der Charakter der befehlenden Gesetzgebung beigelegt werden konnte, den hiernach später der Bischofsbund auch für seine Dogmen in Anspruch nahm. Eine derartige Darstellung mit der später vom Bischofsbund daran geknüpften Folgerung ist aber schon deshalb hinfällig, weil Christus, der Lehrer und Meister der Apostel, nach den Evangelien Ausserungen getan hat, die ein solches Verhalten der Apostel vollständig ausschlossen. Auch ist in den Briefen der *Ur*apostel die Versammlung zu Jerusalem gar nicht erwähnt.

Hefele I 1 69.

Matth. XV 10/19 XXIII 8/10. Markus VII 14/23 X 42/45 und viele andere.

Die Apostel widmeten dem, was sie als den Willen Christi erachteten, ihr ganzes Denken und Handeln. Da Christus nun aber betont hatte, dass er allein der religiöse Lehrer und Meister der Christenheit sei, so hat er jeder diesem Principe entgegenstehenden Weiter- oder Umbildung der christlichen Religion eigentlich vorgebeugt, und so konnten die Apostel in keiner Weise einer solchen zustimmen. Sie konnten deshalb auch nicht wollen, dass die religiöse Beherrschung der Christenheit oder die allein massgebende Überlieferung der christlichen Religion einer geschlossenen Korporation übertragen wurde. Und am wenigsten konnte dies die Meinung des Apostels Paulus sein. Denn mehr als irgend ein anderer Apostel hatte er noch als Saulus durch eigene Erfahrung kennen gelernt, wie *mächtig die geistige Knechtung durch eine Ueberlieferung wirkt, die vollständig in den Händen einer Hierarchie ruht.* Und so musste wohl auch der später durch eine höhere Offenbarung sich erleuchtet fühlende Paulus dauernd davon durchdrungen bleiben, dass nur solche geistige Knechtung sein Volk zu der Kreuzigung Christi fanatisiert und ihn zur eifrigen Christenverfolgung getrieben hatte.

Gal. I 13/14.

Nach seiner Erleuchtung war die erste Sorge des Paulus, sich für einige Zeit dem Einflusse der jüdischen Hierarchie zu entziehen. Er ging zunächst nach Arabien und lebte dort vorübergehend, entfernt sowohl von den Aposteln wie von den jüdischen Machthabern. Sein durch sie *unbeeinflusster* Verkehr mit

Gal. I 10/20.

Gal. II 5/6 11/14.

Gott und Christus reifte seine hervorragende religiöse Festigkeit und Selbständigkeit. Dann erst besuchte er den Apostel Petrus und blieb fünfzehn Tage bei ihm. Petrus wird ihm als bezeichnend für das Verhalten Christi mitgeteilt haben, dass es dessen Gewohnheit war, sich (entfernt von der Synagoge) *in der Einsamkeit* durch das Gebet zur Erfüllung des göttlichen Willens zu stärken, sowie dass Christus auch seinen Gläubigen das einsame Gebet zur Erforschung des göttlichen Willens und zur Stärkung des Gewissens empfohlen hatte. Je mehr aber insbesondere der Apostel Paulus, der von den Juden viel verfolgte treue Knecht Christi, für die Verteidigung der christlichen Selbständigkeit und Freiheit geleistet hatte, desto mehr bemühten sich die Anhänger des Bischofsbundes ihm in der Apostelgeschichte eine hervorragende Mitwirkung zur Verbreitung derjenigen Beschlüsse (*δόγματα*) zuzuschreiben, die dem katholischen Episkopate später als Vorbild für seine religiöse Gesetzgebung dienen mussten. Wir wissen aber im Gegensatze hierzu aus den eigenen Briefen des Apostels Paulus, dass er *nie* zu *Speise*vorschriften oder andern Verfügungen irgend einer Versammlung als zu *religiösen Gesetzen* für die Christenheit, oder *dazu* hätte seine Zustimmung geben können, ausser Gott und Christus eine für die Christenheit massgebende religiöse Autorität irgend welcher Art zu bilden oder anzuerkennen, gleichviel ob man sie einzelnen Personen oder Versammlungen zuschrieb. Seine ganze Tätigkeit galt nur der Verbreitung des *Einen* Evangeliums Christi, des Evangeliums der Liebe und der christlichen Freiheit. Nur zu demZwecke, dass dieKatechumenen christliche Liebe und Freiheit nach empfangenem Unterricht als religiös-selbständige Brüder und Diener Christi zu üben und zu wahren im Stande seien, beanspruchte Paulus von ihnen während der Unterrichtszeit Gehorsam.

Nach dem Vorbilde Christi scheute Paulus aber auch eine kräftige Sprache nicht, wenn er meinte, dass die Religion dazu benützt würde, um dem korporativen Egoismus einer geistlichen Korporation zu dienen. Nach dem Vorbilde Christi lehrte er, dass die Seligkeit und das Wesen der Religion nicht von der Beachtung der Speisevorschriften oder anderer äusserlicher Priestersatzungen abhange, sondern von dem Glauben an das Evangelium Christi und von der *Gesinnung*, die zum

Römer IX 1. II Kor. I 12.

Vgl. Math. XIV 23 XXVI 39 42/44. Markus I 9/13 35 VI 46 XIV 35/36 39.

Math. VI 5/13.

Apostelg. XIII 45/50 XIV 19 Römer I 1 Phil. I 1. I Kor. VII 22/23. Gal. I 10, II V.

Apostelg. XV 22 25 XVI 3/4.

Hefele I 1 u. 69.

Römer X 4, XII 9/21 XIV 8/12. Gal. I 6/12 II 4/14, V 1 6 13/14 22 Eph. I 1/23 insb. 5 10 u. 22/23, IV 2/3 13/16 31/32, V 20/21 I Kor. II 2, III 5/11 VIII 8/13, XI 3 XII 4/12, XIII 1/7 13 II Kor. I 19/20, III 17, IV 5 X 5. II Tim. II 24/25, Kol. II 6/22, III 11/17.

Gal. I 8/9.

Markus VII 5/23 XII 29/31. Joh. III 15/16 36, V 24, XIII 35 u. a. Römer I 16, III 22/30 V 1. I Kor. VII 19, VIII 8/13, XIII 1/7 13 Gal. V 6.

Gehorsam gegen den Willen Gottes und zur tatkräftigen Nächstenliebe führt. Nach dem Vorbilde Christi wurde er nun durch diese Liebe zur höchsten Aufopferung begeistert und zur Vergeltung des Hasses durch Wohltun befähigt.

Römer V 3/6 IX 3. I Kor. IV 12/13. II Kor. XI 23/29. Apostelg. XX 19/25 XXI 11/14. I Kor. XVI 1/4.

Und hart war der Kampf, den Paulus und die andern Apostel gegen die Anhänger einer national-jüdischen Hierarchie durchzufechten hatten, um nicht durch die religiöse Herrschaft einer geistlichen Korporation die geistige Herrschaft Christi über die Christenheit trüben zu lassen. Was so die Apostel wohl gemeinsam bekämpften und was hauptsächlich des Apostels Paulus unbeugsame Energie verhinderte, das gerade suchte seit dem zweiten Jahrhundert ein Bund von Bischöfen zu erreichen. Es ist der Bund jener Bischöfe, die sich in anmassender Weise selbst zu Nachfolgern der Apostel erhoben, um unter dieser Firma etwas durchzusetzen, dem die Apostel zu ihrer Zeit mit Erfolg widerstrebt hatten. Der Wert der in der Apostelgeschichte beliebten Darstellung des sog. Apostelkonzils zu Jerusalem, soweit sie zur Stütze für die Herrschaftsbestrebungen des katholischen Episkopates dienen soll, sinkt aber durch die ihr klar und unzweideutig widersprechenden Briefe des Apostels Paulus und durch den Inhalt der Evangelien unter Null. Wir können also ganz davon absehen, dass ev. aus einem Rechte der von Christus speziell bevollmächtigten Apostel sich noch entfernt kein Recht für einen Bund von solchen Bischöfen ergeben würde, die *sich selbst* zu Nachfolgern dieser Apostel stempeln.

Vergl. Apostelg. XI 2/3 17, XV 1/11 Gal. II 4/5 11/14, V 1/2, I Petrus V 3/5.

Dennoch zeigte sich die Überlieferung der Lehre, die der für seine Herrschaft streitende Episkopat als Christentum ausgab, weit wirksamer als die ihr entgegen stehenden Schriften der Apostel und Evangelisten. Ein grosser Teil der Getauften konnte ja überhaupt nicht lesen und einem andern war die Sprache der heiligen Schriften fremd. Wieder ein anderer Teil war zu sehr durch Berufstätigkeit in Anspruch genommen, um sich in die Schriften zu vertiefen. Und da zudem die Apostelgeschichte auch mehrseitig zu den heiligen Schriften gerechnet wurde, so konnte in ihr ja das Vorbild zu einer religiösen Gesetzgebung *nach* Christi Tod gefunden werden. Daneben enthielten ferner die Schriften des neuen Testamentes wohl recht viele Mahnungen zur

Friedfertigkeit, aber keine Anleitung einer Organisation zum Streite gegen den allmählich fester organisirten Bund der Bischöfe. Insbesondere wusste aber der Bischofsbund den Egoismus der zahlreichen Menschen für sich auszunutzen, die nur in einer zweifelfreien Zusicherung in betreff ihres zukünftigen Lebens Beruhigung finden. Diesen ist nicht das Beispiel der völligen Entsagung und der aufopfernden Liebe, das Christus gab, das Wesentlichste, sondern der Nutzen, der ihnen aus dem Kreuzestod des unschuldig Gestorbenen nach der festen Zusicherung des Bischofsbundes erwächst, aber nur dann, *wenn sie ihm folgen*. Obgleich nach dem Evangelium Matthäi die Macht zu binden und zu lösen von Christus den Aposteln übertragen worden war, so bildeten die Furcht und die Hoffnung, die sich an das jenseitige Leben knüpfen, nach den Apostelbriefen und den Evangelien dennoch keine Tauschware für die Apostel, mit der sie die religiöse Herrschaft einer von ihnen gestifteten geistlichen Corporation erkaufen wollten. Den Aposteln blieb die Absicht fern, in dieser Weise den Glauben an das jenseitige Leben, der den Todesmut der Christen während der Verfolgungen zu stärken vermochte, so gezu missbrauchen. Ihn suchten aber stets diejenigen für sich auszunutzen, welche an der religiösen Beherrschung der Christenheit durch eine geistliche Korporation ein Interesse hatten. So hatten es schon die Anhänger der national-jüdischen Hierarchie getan, und so verfuhren nun die Anhänger des Bischofsbundes nach Anleitung des von diesem heilig gesprochenen Bischofs Cyprian, der mit Leidenschaftlichkeit für die religiöse Macht der Bischöfe und ihres Bundes über die Christenheit kämpfte. Apostelg. XV 1.

Welch anderes Beispiel hatten aber Christus und die Apostel gegeben! Bei ihnen wurde der Glaube an ein jenseitiges Leben mit seinen Leiden und Freuden überstrahlt durch die Liebe. Nicht um seiner Seligkeit willen, sondern *aus Liebe* und zur Rettung der Menschen erlitt Christus, als des Menschen Sohn, den Tod am Kreuze. Der Apostel Johannes schreibt: „Die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus.“ Und so hoch auch der Apostel Paulus den Glauben und die Hoffnung schätzt, so geht ihm doch über beide *die Liebe*. Auch ist *sie* es, und nicht das egoistische Verlangen nach der I Joh. IV 17/18. I Kor. XIII 13.

eigenen Seligkeit, die ihn leitet, wenn er den Römern schreibt: „Denn ich wünschte selbst ein Fluch von Christo zu sein (*ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ χριστοῦ*) für meine Brüder, meine Verwandten dem Fleische nach." Auch nicht *seiner Seligkeit* wegen wünschte Paulus mit den andern Aposteln in Übereinstimmung zu sein, sondern um *für andere* mit besserm Erfolge arbeiten zu können. Für *seine Seligkeit genügte es ihm, sich in Uebereinstimmung mit Gott und seinem Gewissen zu wissen.*

Römer IX 3.

Gal. II 2/10.

Gal. I 10/20, II 6 19/20.

Römer IX 1.

Zu denen, die sich dem Bischofsbund aber nicht unterordneten, gehörten bald auch diejenigen, die an den judenchristlichen Überlieferungen in der *Weise der Urapostel festhielten.* Dass sie nun deshalb zu den vom Bischofsbund Verstossenen geworfen und von ihm demnach verdammt wurden, *zeigt deutlich die ganze Wertlosigkeit der Verdammung oder Seligpreisung der „Kirche."* — Trotzdem bildeten Verdammung und Seligsprechung die Grundlage der Macht, die der Bischofsbund auf die von ihm Betörten ausübte und die es ihm ermöglichte, *sich zum religiösen Gesetzgeber der katholischen Christenheit zu erheben und durch Strafgesetze die Befolgung seiner Anordnungen zu erzwingen.*

Vgl. Ritschl, altkath. Kirche, II. Auflage 255/257.

Harnack I 42.

Böhringer I 416/419. Hefele I 86.

Da nun überdies der katholische Episkopat seine Lehre dahin ausbildete, dass *er* zu bestimmen habe, *wie weit das Gebiet seiner religiösen Gesetzgebung* sich erstrecke, so musste und muss dies notwendig zu Streitigkeiten mit *jedem* Staate führen, *der seine Selbständigkeit in der Gesetzgebung wahrt.* Durch *seine* Umwandlung des durch die Apostelbriefe und Evangelien überlieferten Christentums zur Religion des Bischofsbundes oder der „Kirche" hatte der katholische Episkopat also auch den Kampf des römischen Staates gegen ihn *zur Notwendigkeit* gemacht. *Sein* Anspruch auf Beherrschung der Christenheit war mit *seinem* Christentum eng verbunden; und wenn im dritten Jahrhundert oder im Anfang des vierten katholische Bischöfe als Christen litten und starben, so geschah dies im Kampfe für ein von ihnen umgeformtes Christentum, das die Herrschaft *ihrer* geistlichen Korporation bedeutete. *Das durch die Apostelbriefe und Evangelien übermittelte Christentum* bereitet dagegen dem Staate, sobald dieser nicht das Bekenntnis einer bestimmten Staatsreligion fordert, keine Schwierigkeit.

Kol. III 22. Eph. VI 5. Tit. III 1. Markus X 42/45, XII 14/17. Joh. XVIII 36 u. a. Math. XX. 25/28. XXIII 8/10.

Dies Eine ausgenommen, lehrt es vielmehr den vollsten Gehorsam gegen den Staat und dessen Einrichtungen. Es schafft nicht nur keine Korporation, die zur religiösen Gesetzgebung für die Christenheit berechtigt ist, sondern es verwirft sie geradezu. Dies Christentum schafft also ein gesundes Verhältnis zwischen Religion und Staat. Es nimmt dem Staate die Befugnis, den Begriff der Gottheit vorzuschreiben und über „gut und böse" zu bestimmen, überlässt ihm aber die Gesetzgebung und erleichtert durch eindringliche Empfehlung des Gehorsams deren Durchführung.

Römer XIII 1/5. I Petri II 13/14.

Da aber die römischen Kaiser den staatsfreundlichen Kern *dieses* Christentums nicht erfassten, sondern auch ihm gegenüber ihre Staatsreligion, die sich überlebt hatte, gewaltsam durchsetzen wollten, konnten sie nicht siegen. Vielmehr wuchs nun der Einfluss und die Macht des katholischen Episkopates derart, dass die Kaiser allmählich begannen, sein Bündnis zu wünschen, und Constantin der Grosse wirklich ein für die Zukunft des römischen Reiches entscheidendes und für Europa folgenschweres Bündnis mit ihm einging. Durch die Art des Bündnisses untergrub Constantin das Recht des Kaisers, späterhin gegen die Gesetzgebung des katholischen Episkopates aufzutreten und leitete also dessen Erhebung zum massgebenden Gesetzgeber für das römische Reich ein. Wie es bei den Heiden geschehen war, so gelangte nun auch im katholischen römischen Reiche eine immer mächtiger werdende geistliche Korporation dahin, die staatlichen Gesetze und Gewaltmassregeln in Anspruch zu nehmen, um ihre geistliche Herrschaft zu schützen, *den Unterricht in ihrem Interesse* einzurichten, Ketzergerichte und Inquisition einzuführen, durch die edle Bürger zu Martern, zu Rechtlosigkeit und zum Tode gebracht wurden, während die Heuchler in Ehren und Wohlsein lebten.

Hefele I 38 48 420. Harnack II 92.

Vergl. Böhringer I III Abteil. 170/173 356/372. Schlosser IV 467/69 509 556/57.

Indem der katholische Episkopat nun seine religiösen Überlieferungen weiter in der Weise ausbildete, wie sie seinem korporativen Interesse am meisten zusagten, befolgte er das *gleiche* Verfahren, das die *vorchristlichen* geistlichen Korporationen eingeschlagen hatten, da auch diese durch ihre religiösen Überlieferungen die Brücken zu ihren Machtstellungen gebaut hatten. Wie bei den Religionen der vorchristlichen heidnischen Staaten, so

Harnack I 41/45 175 190/91 273/277 330/354.

wurde nun auch für die katholische Religion im römischen Reiche die von einer geistlichen Korporation geleitete und in deren Interesse weitergesponnene Überlieferung massgebend. Wie früher die heidnischen geistlichen Korporationen behauptet hatten, dass der Wille der Gottheit nur durch sie unverfälscht übermittelt werde, so tat dies nunmehr der katholische Episkopat. Und wie die heidnischen geistlichen Korporationen ihr Recht zur direkten oder indirekten Volksbeherrschung auf diese Behauptung gestützt hatten, so tat dies nunmehr der katholische Episkopat. Wie früher bei den Heiden, so wurde nunmehr im Machtgebiet des römischen Reiches der Gehorsam gegen die geistliche Korporation mit dem Gehorsam gegen die Gottheit identificirt. *Wie ehemals bei den Heiden, so diente nun in der katholischen Kirche die teils natürliche teils künstlich erregte Furcht vor dem Jenseits als unversiegbare Quelle der Macht und des Vermögens für die geistliche Korporation.*

Wie es bei den Heiden und Juden der Fall gewesen war, so bekam also im Machtgebiet des Bischofsbundes, das sich durch den Bund mit den römischen Kaisern nun weithin ausdehnen sollte, der korporative Egoismus einer geistlichen Korporation den massgebenden Einfluss auf die Bestimmung von gut oder böse; dem gemäss erhielten auch die Anschauungen über das zur Seligkeit Erforderliche je nach den *Wandlungen der „Kirche"* (und ferner nach dem *Interesse der „Kirche"* auch die Gebote der Liebe) ihre Wegleitung. Indem der katholische Episkopat sich aber zur Erlangung der Weltherrschaft mit der weltlichen Macht des römischen Reiches verband, gab er auch für einstweilen den internationalen Charakter der katholischen Religion auf; diese wirkte so zunächst tatsächlich als Staatsreligion des römischen Reiches.

Vergl. Joh. III 16. V 24, VI 47 und v. a. Stellen mit den Anathemata der Konzilien, sowie Matth. V 43/47, VII 1/5, XXII 37/40 u. v. a. mit Hefele, Konzilieng. V 742 749 786/87 817 1022/23.

Diesem nach der Weltherrschaft strebenden Römertum stand als zweite Weltmacht gegen Ende des fünften Jahrhunderts das Germanentum gegenüber.

Vgl Rückert, Kulturgesch. des deutschen Volkes I 25/26 36/37 191/96 234 253/254. Thiele-Weber, 283.

II.

Sieg und Niederlage des Germanentums im Kampfe gegen die römisch-katholische Weltherrschaft. Das Sinken des Papsttums im 10. Jahrhundert ermöglicht für kurze Zeit den Bestand eines unabhängigen, dem germanischen Geiste entsprechenden Reiches unter Heinrich I.

Als *bezeichnend* für das ursprüngliche Germanentum wird uns angegeben, dass es vollständig frei war von jeder Herrschaft einer gesonderten Priesterkaste. Es kannte also auch keine Hierarchie, welche die Jugend in dem Glauben erzog, dass der Gehorsam gegen eine geistliche Korporation als höchste Tugend anzusehen sei. Frei von jeder derartigen Beeinflussung, so wie es auch nach der durch die Evangelien und Apostelbriefe überlieferten Lehre Christi sein soll, konnte bei den alten Germanen sich der Sinn für Wahrheit und Recht entfalten und kräftigen. Den freien Germanen konnte demnach auch nur *das* Christentum sympathisch werden, welches *die subjektive Wahrheitsliebe stärkt* und den Gläubigen die Freiheit lässt, sich zu Bekenntnissen zu vereinigen, die *dieser* Wahrheitsliebe entsprechen und die somit von jedem äussern, durch eine herrschende geistliche Korporation veranlassten Zwange frei bleiben. Durch Übersetzung des neuen Testaments ins Gothische wurde ihnen die Lehre Christi überliefert, und ungetrübt durch die religiöse Gesetzgebung der allgemeinen Konzile und ohne Unterordnung unter die Überlieferung einer nach Herrschaft strebenden geistlichen Korporation konnte diese Lehre auf sie wirken.

Vgl. v. Sybel, Entstehung d. deutschen Königtums 101/108 121. Rückert, Kulturg. I 61 67. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands II 576/577. Nitsch Geschichte d. Deutsch. Volkes I 97.

Vergleiche Rückert I 11/12 26 218/227 232/234. Hauck, Kircheng. Deutschlands I 87/90 100/101. Nitsch I 96 141.

Vgl. Krafft Kirchengesch. der germanischen Völker 224, 240/52 259/67 329/34. v. Giesebrecht, Kaiserzeit I 52/53. Math. XX 25/28, XXIII 8/10 Joh. IV 24. II Kor. III 17. Gal. II 4/5. Vgl. auch Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands 247/52.

Solchem Christentum ergaben sich viele germanische Stämme mit fast wunderbarer Schnelligkeit. Ungeschmälert liess *dies* Christentum die Gewissensfreiheit; es hob aber den moralischen Mut, die Wahrheitsliebe und die Sittenreinheit. Und indem es zugleich die Neigung zur Milde und Friedfertigkeit stärkte, wie sich dies insbesondere wiederholt bei den Gothen zeigte, so blieb doch deren Kriegstüchtigkeit ungebrochen. Das Verhalten des christlichen Westgothenkönigs Theoderich schildert uns der katholische Schriftsteller Sidonius Apollinaris als ein würdiges Vorbild für seine Gothen.

Rückert I 203 218/227 234. Von Ranke, Weltg. IV, I Abteilung 246/247. Rückert I 213 249 264. Hauck, Kirchengesch. I 331/332 389.

Trotz ihrer Zersplitterung in zahlreiche Stämme siegten die Germanen wiederholt über die Römer und

Krafft, Kircheng. 45 56 60/61 63 67 214/15.

machten dem weströmischen Reiche ein Ende. Dessen Herrscher hatten die Staatsgesetze nach dem Willen des katholischen Episkopates gestaltet. Aber dieser Episkopat konnte durch seine mit innerm Widerspruch behaftete Religion weder die Sittlichkeit der Römer heben, noch den Staat stärken, da seine Tendenz dahin ging, *seinem* Interesse die Gesetzgebung des Staates dienstbar zu machen, welches Bestreben nicht immer mit dem Interesse des Staates zusammenfiel.

Vergleiche Schlosser, Weltgesch. IV 509 556/558. v. Ranke, Weltg. IV 241.

Vgl. Krafft, Kirchengeschichte 6/7.

Der Sieg der Germanen über das weströmische Reich änderte nichts an der Stellung des römischen Bischofs als Oberhaupt des nach der Weltherrschaft strebenden katholischen Episkopates. Als solchem sollten ihm auch die oströmischen Katholiken untergeordnet sein. Hiergegen reagirte aber häufig das Herrschaftsgefühl des römischen Kaisers in Konstantinopel; auf den dortigen Episkopat übte der oströmische Kaiser zeitweise einen recht starken Einfluss, und ihre gemeinsame Opposition gegen den römischen Bischof war nicht selten. Vereint gegen dessen schon mehr internationale Herrschaftsgelüste, vertraten in solchen Zeiten der Kaiser und der katholische Klerus des oströmischen Reiches mitunter dessen Selbstständigkeit auch in religiöser Beziehung, obgleich sie ebenso weit, wie der römische Bischof, davon entfernt waren, die religiöse Unabhängigkeit der christlichen Gemeinden anzuerkennen.

Deshalb galten sowohl dem oströmischen wie dem weströmischen Episkopate die freien christlichen Germanen als Barbaren und fluchwürdige Ketzer, deren Unterjochung oder Vernichtung als ein gottgefälliges Werk hingestellt wurde.

Vgl. v. Giesebrecht, Kaiserzeit I 75.

Dem ehemaligen römischen Reiche hatten wohl früher alle Länder mit hoher Kultur angehört. Nun war es aber unfähig geworden, sich durch eigene Kraft zu erhalten; zum Teil wurde es noch durch die Germanen gestützt, zum Teil hatten diese es aber auch zerschlagen. Den Zusammenhang fanden die Bewohner des ehemaligen römischen Reiches nicht mehr als Staat, sondern in der Leitung durch die katholische Hierarchie. Diese einigte (abgesehen von zeitweisen religiösen Spaltungen zwischen Alt- und Neu-Rom) die ungeheure Volksmasse durch den Hass gegen die *unabhängigen* germanischen Barbaren. So musste auch den siegenden

Nitzsch I 103 138. Rückert I 98/99 202 222/23. v. Ranke, IV, I. Abteilung 207 219/25 227 241 384 u. f.

Hauck, Kircheng. I. 28 Nitzsch I 144/145. Rückert I 249/51, 321.

Germanen mehr und mehr die Gefahr klar werden, die ihnen in dem Kampfe mit dem Römertum durch ihre Zersplitterung drohte. Deshalb hatte bei den Gothenstämmen sich auch schon das Gefühl der Zusammengehörigkeit wiederholt betätigt und darüber hinaus strebte der grosse König der Ostgothen, Theoderich, eifrig darnach, die verschiedenen germanischen Stämme, sowohl arianische wie heidnische, zu einem starken Bunde zu einigen. Aber kein aggressiver Plan, sondern der versöhnende Geist, der dem Christentume entspricht, sowie eifrige Pflege der Kultur leiteten damals den grossen Theoderich. Und auch bei den Italienern fanden unter seiner wohlwollenden Regierung diese Bestrebungen viele und hervorragende Anhänger. Als Störenfried kam nun aber aus Gallien und dem oströmischen Reiche das aggressive katholische Vorgehen zur religiösen Unterjochung der Christenheit, das den Frieden unmöglich machte. Der hierdurch dem Theoderich aufgenötigte Kampf verbitterte ihn und verleitete in der Notwehr selbst *diesen* Fürsten zu ungerechtfertigten Grausamkeiten. Vorher hatte Theoderich der Gewissensfreiheit zu Liebe, die ihm als Staatsmann obliegende Vorsicht gegen den katholischen Episkopat zu sehr bei Seite gelassen, was dann für sein Reich später verhängnisvoll wurde.

Vgl. v. Ranke IV. Abt. I 380 382 389 407/9 413/14 431/35 442/44. Hauck I 113. Rückert I 279/80.

Vergl. Giesebrecht, Kaiserzeit I 76. Rückert I 259/261. Hefele II 607. Schlosser IV 537/41.

Vgl. Renan, Israel, Übersetzung von Schaelsky, II S. 275.

Der katholische Episkopat gewann die Erkenntnis, dass das grossenteils sittlich verkommene Römertum *allein* ihm nicht zum Siege über die freien christlichen Germanen verhelfen werde. Er glaubte ihn aber zu erlangen, sobald er auch nur *einen* leistungsfähigen germanischen König zum Abfall vom geistig-freien Germanentum bewegen und an sich fesseln könnte.

Nun bildeten gegen Ende des fünften Jahrhunderts verschiedene linksrheinische, bis zu einem gewissen Grade *romanisirte* germanische Stämme unter Chlodwig das mächtige fränkische Königtum, und dieses war durch seine Vergangenheit wie vorbereitet, dem römisch-katholischen Episkopat als geeignetes Werkzeug zu dessen weitgehenden Herrschaftsplänen zu dienen. Aus Egoismus schloss Chlodwig ein unauflösliches Bündnis mit dem katholischen Episkopat gegen das freie Germanentum und wurde so an diesem zum Verräter. Diesem Verrat seines Bundesgenossen warf der katholische Episkopat wohl als blendende Hülle sein Christentum um,

Vergleiche Rückert I 12/13 283/293. Rettberg, Kircheng. Deutschlands I 3 259/262. Schlosser, Weltg. V 306/307.

aber die vielen Freveltaten, die Chlodwig nach der Taufe unter Duldung, wenn nicht mit Zustimmung des katholischen Episkopates beging, zeigen deutlich, dass es sich für beide Teile in Wirklichkeit nur um Mehrung der beiderseitigen Macht handelte. Der national-römische Charakter des katholischen Episkopates verwandelte sich durch dieses Bündnis in einen fränkisch-römischen.

Vergleiche Rettberg, Kircheng. I 275/77. Rückert I 329/333 v. Ranke IV, I. Abt. 436. Hauck, Kirchengeschichte I 111 139/141.

Wohl hatten auch schon früher germanische Stämme Bündnisse mit den Römern geschlossen, aber dabei hatte es sich nur um *vorübergehende* Kriegszüge mit begrenzten Zielen gehandelt, durch welche die geistige Freiheit und Entfaltung des Germanentums im Grossen und Ganzen nicht gefährdet worden war. Nun wurde aber im entscheidenden Augenblick der Plan des grossen Theoderich, der die freie Entwicklung des Germanentums durch ein umfassendes Bündnis der Germanen gegen das durch Priester fanatisirte und in vorchristlicher Weise geknechtete Römertum schützen wollte, von Chlodwig für lange Jahrhunderte vereitelt. Recht und Freiheit der Germanen fielen dem von den Frankenkönigen und dem katholischen Episkopat geführten Willkür-Regimente zum Opfer. Denn im Laufe des sechsten und siebenten Jahrhunderts erlagen von den nun isolirt dastehenden germanischen Stämmen die christlichen und ein Teil der heidnischen dem von den Franken unterstützten Römertum, in welches die Westfranken schliesslich vollständig aufgingen. Der Reichtum und das Grundeigentum des katholischen Episkopates stieg ins Unermessliche. Das Beispiel, welches dieser und die Könige der Franken durch die Benutzung des Christentums zu ihren Gunsten gaben, machte damals im fränkisch-römischen Reiche aber auch das Streben nach egoistischer Ausbeutung der Mitmenschen zur Regel. Die im Westen und Süden dem Römertum unterlegenen germanischen Stämme sanken auch mit ihm auf das tiefe sittliche Niveau herab, das fast der ganzen damaligen katholischen Christenheit eigen war. Dagegen hatten die heidnischen Nordgermanen ihre Tüchtigkeit bewahrt.

Vgl. Hauck, Kirchengeschichte I 142/144 161 166 310/311. Waitz II erste Abt. 194/201. Rückert II 450/53 u. 465.

Hauck I 128/36 355.

v. Giesebrecht I 101. Waiz II zweite Abteilung 376. Rückert II 430/435 459/466 497/506.

v. Ranke, Weltg. IV 2. Abt. 207/210. Schlosser Weltgesch. V 315. Rettberg I 282/85. Hauck I 160/61 166/67 171/74 202/3 362/65. Nitzsch I 153 165/67. v. Giesebrecht I 93/94.

Nicht massgebend war zur Zeit der Merowinger die Oberhoheit des Papstes über die fränkischen Bischöfe, da die Könige sie als *ihnen* untergebene Beamte zu behandeln pflegten. Der Einfluss des Papstes auf den fränkischen Episkopat wuchs aber allmählich mit dem Emporkommen der Karolinger. Um ihr Bündnis gegen die Longobarden

Waitz II 1. Abteil. 197, 2. Abt. 68.

warb der römische Bischof Gregor III ums Jahr 732 bei Karl Martell. Da dieser aber die Hülfe der Longobarden gegen die vordringenden Araber brauchte, so konnte er dem damaligen Hülfegesuche des Papstes nicht entsprechen. Karl Martell erfocht im Jahre 732 bei Poitiers einen Sieg über die Araber und wieder einen im Jahre 738 bei Narbonne. Er benutzte wohl in *den alten fränkischen Gebieten* die reichen Mittel der Kirche für seine kriegerischen Zwecke und besetzte auch willkürlich die Bistümer; trotzdem suchte aber auch er *dem katholischen Episkopate und sich* die ostrheinischen Germanen zu unterwerfen. Unter Karls Sohn, Pippin, kam dann ein enges Bündnis zwischen den Karolingern und dem Papsttum zu stande.

v. Giesebrecht I 97.

Nitzsch I 179/180 u. 183/185. Hauck I 369/376 465/466.

Pippin war der erste fränkische König, der sich der Salbung der Kirche unterzog. *Er wollte hierdurch einen besondern Rechtstitel für den Uebergang der Krone von den Merowingern auf die Karolinger* gewinnen. Bei der Salbung Pippins zum Könige trat der Papst unter *offizieller* Anerkennung als Stellvertreter des Apostels Petrus und Christi auf und die offiziellen Anerkennungen dieser päpstlichen Würde und ihrer Folgen wiederholten sich nun unter Pippin und den spätern Karolingern. Pippin erkannte bei seinem Bündnisse mit dem Papste bereits indirekt dessen Befugnis an, die Untergebenen eines Herrschers von ihrem Eide zu entbinden, damit sie einem Könige ihrer Wahl dienen könnten. Und wiederholt wurde so von den Karolingern direkt oder indirekt das Vorrecht der Päpste anerkannt, sowohl das angestammte Recht zur Regierung zu missachten und das Recht zur Regierung auf andere zu übertragen, wie auch bei anderen Gelegenheiten von der Erfüllung gegebener Eide zu entbinden.

Waitz II 1. Ab. 174 III 61/71 75/78. Hauck I 163. v. Giesebrecht I 105. von Ranke V 2. Abt. 20/26 30/37.

Hauck II 18 23/24 82/83 106. Waitz III 68/69 88 259. V. Ranke V, 2. Abt. 36/38 41/43 121 165/167 180/183.

Vergl. von Ranke, Weltg. V 2. Abt. 30/35, VI 1. Abt. 202/203.

Pippin befestigte ferner mit Hülfe des Bonifacius wieder die Autorität des Papstes über den fränkischen Episkopat, die unter den Merowingern fast erloschen war.

Nitzsch I 187/191 194/195. Hauck I 381/91 525/28, II 14 18/23. Waitz III 41 77/78 87 91. Rettberg I 308/309.

Wohl wechselte im achten Jahrhundert im Frankenreiche das Königshaus, aber unverändert blieb in ihm die Tendenz, im Bund mit dem katholischen Episkopate, der beiderseitigen Herrschaft der Reihe nach die einzelnen germanischen Stämme zu unterwerfen. Durch die fränkische Herrschaft ging den Bayern, Alamannen, Thüringern, Friesen und Sachsen auch die Möglichkeit verloren, bei

Rettberg I 337, II 384 Hauck I 295/301 345 393 397/408 434/37 453/57 481 509/13. von Ranke V erste Abt. 322. Hefele III 621 u. f.

von Giesebrecht I 80 98. Rettberg II 13/14.

sich die Glaubensfreiheit zu erhalten, mit der die Wahrhaftigkeit und die Feindschaft gegen religiöse Heuchelei zusammenhangen. Viele ostrheinische Germanen hatten freiwillig auch wieder im sechsten bis achten Jahrhundert das ihnen sympathische Christentum angenommen, dem die Beherrschung durch den Papst und den katholischen Episkopat fremd war. Vorzugsweise durch Mönche der altbritischen und iro-schottischen Kirche war dies Christentum bei ihnen verbreitet worden.

Nitzsch I 137. von Giesebrecht I 101/2. Rettberg I 304/305 318/25. Hauck I 309/10 343/50. Von Ranke V 1. Abt. 320.

Nach dem Bunde der Karolinger mit dem katholischen Episkopate sollte aber *nur dessen* Religion geduldet, und mithin dessen geistige Knechtung der Laien, sowie die Erhebung des kirchlichen Zehnten durch die Franken *erzwungen* werden. Den zähesten Widerstand setzten diesem Unternehmen die Sachsen entgegen. Aber Pippins Sohn, Karl, genannt der Grosse, wollte nicht eher ruhen, bis die Sachsen, *die sich bis dahin von der Herrschaft eines besondern Priesterstandes frei gehalten hatten*, dem katholischen Episkopat unterjocht oder völlig ausgerottet wären. Von den tapfer für ihre Freiheit kämpfenden Sachsen wurden ausser den im Kriege gebliebenen durch Karl mehrere Tausend hingeschlachtet und Massen aus ihren Heimatsländern weggeschleppt, um ihren Freiheitssinn zu brechen und sie für die Erziehung zur geistigen Knechtschaft empfänglich zu machen.

Rettberg II 384 u. f. 714/715. Waitz IV. 192/195.

Nitzsch I 173 198. 200/206. v. Ranke V. 2te Abth. 145/146.

Vergl. v. Giesebrecht, Gesch. d. Kaiserzeit I 117. Nitsch I 216/217, Waitz IV 335/338. Rettberg I 436/437 454/456.

Die von Karl im Jahr 785 zu Paderborn veranstaltete Synode bestimmte, dass jeder Sachse, der sich verberge und Heide bleiben wolle, mit dem Tode bestraft werden solle; ebenso derjenige, der aus Verachtung des Christentums die 40tägige Fastenzeit nicht halte und Fleisch esse etc. Ums Jahr 789 erkannte Karl die kanonischen Bestimmungen als weltliche Gesetze an. Karl wurde um Weihnachten des Jahres 800 vom Papst Leo III zum Kaiser gekrönt.

Hefele III 594

v. Ranke V 2te Abt. 165 167.

v. Ranke V 2te Abt. 184 190.

Durch Karls Krönung zum deutsch-römischen Kaiser gab die katholische Kirche den Charakter der national-römischen Kirche vollends auf.

Unter den Frankenkönigen war es Brauch geworden, die Bischöfe wie Beamte zu ernennen und zu behandeln und die Karolinger fuhren fort, dies zu tun; weltliche und geistliche Angelegenheiten, Synoden und Reichstage flossen in einander. Nachdem Karl durch Anerkennung der kanonischen Bestimmungen der „Kirche" als Reichsgesetze aber die Unabhängigkeit der staatlichen

Vergl. Waitz II erste Abt. 197 202, 2te Abt. 60 68 III 13, 49/50, 229 420/422.

Nitzsch I 211/212, Waitz III 53, 77/78 228/30 426/428 431. v. Ranke V 2te Abt. 166.

Gesetzgebung aufgehoben hatte, so musste hierdurch in dem fränkisch-römischen Machtgebiete die staatliche Selbstständigkeit selbst dann eine beschränkte bleiben, wenn dessen Oberhaupt auch als Herr der Kirche aufzutreten vermochte.

Vergleiche Hauck II 108/109.

Ludwig der Fromme erbte das Reich mit dessen geistlichem Charakter. Und nun benutzte der katholische Episkopat bei der diesem Kaiser fehlenden Energie die günstige Zeit, um für die Priester als „Mittler zwischen Gott und den Menschen" und für die Bischöfe als „Nachfolger der Apostel" weitgehende Bevorzugungen auf den westfränkischen Synoden zu beschliessen, so dass nicht nur die Herrschaft des Klerus über das Volk bekräftigt, sondern auch der Episcopat über die Fürsten erhoben wurde.

Vergl. Nitzsch I 224 228 230/32.

Hefele IV 29—30, (46) 52, 55 58, 61/62 in Verbindung mit v. Ranke VI erste Abt. 44/45. 154 183.

Das Gefühl der Interessengemeinschaft seit dem durch Chlodwig begründeten Bündnisse von Westfranken (dem spätern Frankreich) mit dem katholischen Episkopate und dessen Oberhaupt zieht sich als immer wiederkehrende Regel durch die ganze Geschichte des Mittelalters und der neuern Zeit.

Vergl. u. a. v. Ranke Weltgesch. VI erste Abt. 144 208/11 215/19 224/25 231 235/36.

Sehr verschieden von der Gesinnung der Westfranken musste sich aber die der unterworfenen ostrheinischen Germanen gestalten. Als nunmehrige Ostfranken waren sie *die Besiegten der mit dem katholischen Episkopate verbündeten Westfranken.* Bei diesen half äusserer Glanz dem Volke darüber hinweg, dass die Verbindung des fränkischen Königtums mit dem katholischen Episkopate von Anfang an zur Unterdrückung des Rechts und der Freiheit des Volkes geführt hatte; auch war dort wenigstens die zeitweilige Beratung des Königs mit den fränkischen Grossen erhalten geblieben. Dagegen ging seit der Eroberung der ostrheinischen Gebiete das Streben der mit dem katholischen Episkopate verbündeten fränkischen Herrscher dahin, keine ständigen Gewalten an der Spitze der germanischen Stämme zu dulden, sondern vom Könige abhängige Königsboten oder Grafen an deren Stelle zu setzen.

Vergl. v. Ranke V 2te Abt. 163 193, VI erste Abt. 211 230, Waitz V 9 120/121, Nitzsch I 233/244.

Waitz II erste Abt. 194/204, 2te Abt. 213/15 225/26 241/42 290/92, v. Ranke V 2te Abth. 35 191/93, Rückert II 459/466, Hauck I 166, II 22/23 81.

Waitz III 407 439/82, V 33/39, v. Ranke V 2te Abth. 198/201 241/245.

Der frühe Tod einiger Söhne Karls I. hatte die Teilung vom Frankenreiche nach seinem Ende abgewandt. Und die Bemühungen der Geistlichkeit, Ludwig den Frommen, Karls Sohn und Nachfolger, von der Zersplitterung des Reiches durch Erbteilung abzuhalten, hatten anfangs befriedigenden Erfolg. Auch die Geburt

v. Giesebrecht I 146/47.

Nitzsch I 231/233. Karls des Kahlen, Ludwigs Sohn aus zweiter Ehe, die im Jahr 823 stattfand, störte diese Bemühung der Geistlichkeit nicht erheblich. Es geschah dies aber durch den von seiner Mutter veranlassten Teilungsplan v. J. 829. Die germanischen Stämme, die früher *nur durch ihre Isolirung* in den Kämpfen gegen die Verbindung des mächtigen katholischen Episkopates mit den Franken unterlagen, fanden durch die hieraus entstandenen Erbstreitigkeiten eine zeitweilige *Einigung als Deutsche oder Ostfranken unter Ludwig dem Deutschen.* Tapfer traten sie damals den klerikalen Tendenzen entgegen, die ihren Vertreter in dem westfränkischen König Karl dem Kahlen fanden.

v. Ranke VI erste Abth. 206/229 237/242, Waitz V 7, v. Giesebrecht I 149/151.

Die dann später in den ostrheinischen Gebieten für die grössere Selbständigkeit der alten germanischen Stämme sich erhebenden Herzöge unterlagen mit Ausnahme des sächsischen im neunten Jahrhundert nach heftigen Kämpfen schliesslich zwar häufig dem vom römisch-katholischen Episkopate unterstützten Könige, aber die Sympathien des deutschen Volkes zeigten sich doch stets auf Seiten der deutschen Herzöge, die gegen die aufgedrungene fränkisch-klerikale Herrschaft kämpften; und selbst die niedere Geistlichkeit teilte diese Sympathie im Kampfe gegen den mit dem fränkischen Königtum verbundenen römisch-katholischen Episkopat. Die zweite Hälfte des neunten Jahrhunderts und die beiden ersten Dezennien des zehnten Jahrhunderts sind angefüllt mit diesen Kämpfen. Sie fanden einen erhebenden Abschluss durch die Hochherzigkeit, welche der sterbende ostfränkische König Konrad I im Jahr 919 zeigte. Nachdem dieser zu der Ueberzeugung gekommen war, dass die bisherige fränkisch-klerikale Regierungsweise ein Unsegen für Deutschland sei, empfahl er bei der Annäherung des Todes seinem Bruder Eberhard, im Interesse des deutschen Reiches auf die Krone zu verzichten, und sie dem Hauptgegner der bisherigen Regierung, dem Herzog Heinrich von Sachsen, zuzuwenden. Hiedurch, sowie durch die Treue, mit welcher Eberhard von Franken an dem gewählten König Heinrich I unentwegt festhielt, gab der *ostrheinische* Frankenstamm einen hellleuchtenden Beweis national-deutscher Gesinnung. Heinrich I liess sich *nicht* verleiten, der blendenden Herrschaft Karls des Grossen nachzustreben, wie dies leider bei mehreren seiner Nachfolger der Fall war; er wollte *nicht* eine unberechtigte

v. Giesebrecht I 179/185.

Nitsch I 273/280.

Nitzsch I 281.

v. Giesebrecht I 204/206.

Herrschaft über die römische Kirche ausüben. Aber er hielt *seine* Regierung auch frei und unabhängig von der Beherrschung durch die römisch-katholische Kirche, und die ihm von dieser angebotene Salbung zum König lehnte er ausdrücklich ab. Heinrich I., der *Grosse*, war der erste deutsche König, welcher das Streben des unvergesslichen Ostgothen Theoderich, die deutschen Stämme unter Anerkennung ihrer Besonderheiten, in deutsch-nationaler Weise dem Auslande gegenüber zu verbünden, realisierte. Dies in glücklicher Selbständigkeit dastehende deutsche Reich konnte aber bei den damaligen Machtpotenzen nicht von Dauer sein, denn

Waitz V 60/65.

v. Ranke V zweite Abth. 196.

„Das Gute liebt sich das Gerade,
Böse Früchte trägt die böse Saat".

Schiller Ausgabe 1844 VI 349.

III.

Die Entfaltung der Geschichte des Mittelalters erfolgt in der Richtung, die ihr durch den katholischen Episkopat, die römischen Kaiser und die Frankenkönige angewiesen worden ist.

Constantin der Grosse, Chlodwig und die ersten Karolinger Könige hatten alle Vorbereitungen getroffen, die zur Ausbildung der spätern Kirchen- und Papstmacht im europäischen Abendlande erforderlich waren.

Das ganze ehemalige römische Reich war durch seine Regenten dem katholischen Episkopat unterworfen worden. Es hat sich dann gespalten und der Orient ging seinen eigenen Weg. Zähen Widerstand hatten die einzelnen germanischen Stämme wohl ihrer Unterwerfung unter den katholischen Episkopat entgegen gesetzt. Kein Beispiel von grösserer Tapferkeit, als es die untergehenden Ostgothen ums Jahr 552 in Tuscien und die Sachsen gegen Karl den Grossen gezeigt haben, dürfte die Geschichte aufweisen. Aber die Masse, die den kriegstüchtigen Frankenkönigen bei deren Bunde mit dem katholischen Episkopate ihren Beistand gewährte, war zu gross, als dass einzelne germanische Stämme solcher Uebermacht trotz des grössten Heldenmutes auf die Dauer hätten widerstehen können. Durch die Karolinger

v. Ranke IV zweite Abth. 98/99, Nitzsch I 154/155 200 u. f.

wurde die Herrschaft des katholischen Episkopates über die germanische Welt so weit ausgedehnt, dass er die Beherrschung des ganzen Abendlandes in nicht zu ferner Zeit erreichen musste. Die zeitweilige Beherrschung des katholischen Episkopates durch den Kaiser Karl den Grossen war durch dessen Persönlichkeit bedingt und hörte mit dieser auf; und so musste bei dem geistlichen Charakter, den er seinem Reiche gegeben hatte, dem Papste schliesslich der massgebende Einfluss zufallen. Karl hat dies aber auch noch dadurch beschleunigt, dass er mit der Vererbung des Reiches auch *dessen Teilbarkeit* anerkannte.

Nitzsch I 205 223/24 230. Von Ranke V, 2. Abt. 237/40.

Den höchsten *persönlichen* Glanz hat wohl Kaiser Karl I. der Grosse durch seine ungewöhnliche Begabung, seine rastlose Tätigkeit sowie durch die Ausnutzung der bereits ererbten Machtmittel erreicht; aber kein bleibendes starkes Staatswesen hat er errichtet. Ein gesundes Staatswesen wird schon überall dort unmöglich gemacht, wo die kanonische Gesetzgebung Geltung erlangt und dadurch die staatliche Gesetzgebung von der Einwirkung einer ausserstaatlichen, egoistischen geistlichen Korporation abhängig gemacht wird. Denn die auf das Wohl des Staates zielende Gesetzgebung wird alsdann durchkreuzt von der Gesetzgebung einer geistlichen Korporation, die sich für das Wohl des Staates nur in soweit interessiert, als er ihr dient.

Vgl. von Ranke V, 2. Abt. 165/66, VI 1. Abt. 44/45 183 228.

Während Karl der Grosse sich darin gefiel, nicht nur als mächtigster weltlicher Herrscher, sondern auch als Regent der Kirche zu glänzen, sah sein Sohn und Nachfolger sich schon ohnmächtig dem Papste gegenüber.

Waitz III 100/101 179 221/29. Hauck II 87/94 107/109. Rettberg I 424/25, II 761. von Giesebrecht I 125/26. Nitzsch I 223.

Und noch ehe Karls Reich sich zersplitterte, bildete sich unter Ludwig die Herrschaft des katholischen Episkopates vollends aus. Alsdann entstanden um die Mitte des neunten Jahrhunderts in Westfranken die pseudoisidorischen Dekretalen, welche die Papstmacht direkt als über dem gesammten Episkopat und somit auch über jede irdische Gewalt erhaben darstellen. Schon in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts beriefen sich Synoden und Päpste auf diese Dekretalen und im Jahr 869 wurde an deren Ächtheit kaum mehr gezweifelt. Somit wurde noch zur Zeit der Karolinger (und wesentlich unter deren Mitwirkung) im europäischen Abendland durch den katholischen Episkopat eine Religion überliefert, die dort

V. Ranke VI, 1. Abt. 44/45 65/66 154/55.

von Giesebrecht I 151/53. Nitzsch I 247 251 253. von Ranke VI, 1. Abt. 156/169. Hefele IV 192 280/81 317 365/66 473 533.

überhaupt jedes gesunde Staatswesen so lange unmöglich machte, bis die Reformation wieder einigen Staaten die Befreiung von der Herrschaft der Papstkirche brachte.

Nur der tiefe Fall des Papsttums in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts ermöglichte für kurze Zeit das unter Heinrich I., dem Grossen, in sich geeinigte, kräftige, glücklich und selbständig dastehende deutsche Reich. Sein Nachfolger. Otto I., versuchte sich wieder in der Rolle Karls des Grossen; und so musste nach der Glanzperiode einiger Kaiser auch wieder der Rückschlag zu Gunsten der Papstmacht erfolgen. Gründlich geschah dies in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts. Kein Herrscher war ja mehr der Treue seiner Truppen sicher, seitdem die Karolinger der Praxis gehuldigt hatten, dass der Papst von Eiden entbinden könne und über die Königs- und Kaiserkrone verfügen dürfe.

Vergl. v. Ranke V 2te Abt. 20/26 30/36 164/165 184/190, VI erste Abt. 21 65/66 154/155 183 203 215/218, Waitz V 82/84, v. Giesebrecht I 154, Hefele IV 29/30 291 503/504. Rettberg I 436/38 440/43 447/50 454/57

Je mehr zudem die *katholische Erziehung* jeden Zweifel fern hielt rücksichtlich der hohen Gewalt des Papstes, als *Stellvertreter Christi*, und der Ueberordnung des Episkopates über die Laien, zu denen ja auch die Fürsten gehören, desto höher stieg auch die Papstmacht über die Macht der Könige in den Augen der in dieser Ueberzeugung erzogenen Bevölkerung. Wollte ein katholischer König oder Kaiser also wirklich als Herrscher in seinem Lande auftreten, so musste er nach dem Vorbild Karls des Grossen zu handeln suchen. Nach diesem Beispiele erkannte man dem Papste, dem äusserlich verehrten Stellvertreter Petri, theoretisch in passenden Fällen wohl alle Macht zu; tatsächlich herrschte aber der König mit dem und durch den katholischen Episkopat, dessen Religion die allein geduldete im Staate war. Als später französische Könige in ähnlicher Weise handelten, sollte aber der Papst auch genötigt werden, sich als Werkzeug für das französische Königtum benutzen zu lassen. Der Papst ist aber das Oberhaupt der *ganzen* katholischen Kirche, die sowohl Frankreich wie viele andere Staatsgebiete umfasst.

v. Ranke V zweite Abt. 30 34 118/121 173/74 177, Hauk II 75/79 85/93 105/115

Hefele VI 32/33 349/353 365/380 384 415/419 460/467 505/508 557/558 579 u. f.

Die Nachahmung solcher von westfränkischen Königen gegebenen Beispiele wollte den deutschen Königen mit deutscher Ehrlichkeit für längere Zeit nie recht gelingen. Dagegen wusste die französische Schlauheit mehr Nutzen aus ihrer Befolgung zu ziehen. Hiedurch wurde aber dem Episkopate in diesem Reiche vollends die Möglichkeit

Vergl. v. Giesebrecht I 695/751.

Vergl. Nitzsch I 230.

Kraft, Anfänge der christl. Kirche bei den Germanen 6/12 33 48/49 52/64, Hauck, Kircheng. I 58/78.

genommen, durch die Religion auf die Sittlichkeit der Staatsbewohner eine gute Einwirkung zu üben. Im vierten und fünften Jahrhundert war dies dem vom Staate begünstigten katholischen Episkopate deshalb nicht möglich, weil damals die *ungetrübteste* Ueberlieferung des Willens Christi durch die Apostelbriefe und Evangelien noch *relativ nahe* lag, und diese Schriften die andauernde religiöse Beherrschung der Christenheit durch einen geschlossenen Episkopat verboten. Dieser nie vom Katholizismus zu beseitigende innere Widerspruch mochte doch nach dem Jahrhunderte langen Bestehen der katholischen Kirche viel an akuter Bedeutung verloren haben. Es mochte nach so langer Zeit der Beherrschung der Christenheit durch den Episkopat diese Beherrschung selbst manchem gutherzigen Bischof deshalb als berechtigt erscheinen, weil sie eine längst überlieferte war und ihm *mit der Gefährdung dieser* Überlieferung auch *das* seit lange mit ihr verknüpfte *Christentum selbst gefährdet* erschien. Mancher wohlgesinnte katholische Bischof mag in dieser Anschauung den christlichen Geboten der Liebe zu entsprechen gesucht und so günstig gewirkt haben. Aber auch *die* Bischöfe, denen der Wille Christi nur nach der „Tradition" des römisch-katholischen Episkopates bekannt wurde, empfingen durch diese Tradition eine Lehre, die es ihnen verwehrte, der Kirche und des Papstes Aufgabe in der *Dienstbarkeit* gegen einen einzelnen weltlichen Herrscher oder Staat zu sehen. *Nach dieser Lehre bilden die ökumenischen Konzilien die massgebende Instanz der Bischöfe und ist der Papst das Oberhaupt der katholischen Christenheit. Mit dem Zusammenhange und Zusammenhalten des ganzen katholischen Episkopates und mit der sich einfügenden Unterordnung der Bischöfe einzelner Gegenden unter den Gesamt-Episkopat blieb also stets die Anschauung jedes ehrlichen katholischen Bischofs verbunden.* Jeder katholische Bischof, der nicht als massgebende Norm die Unterordnung unter den Gesamt-Episkopat der Kirche betrachtet, sondern den letztern oder den Papst dem speziellen Interesse eines Königs oder Staates dienstbar zu machen bestrebt ist, treibt demnach nicht nur ein Spiel mit seiner Religion, sondern es ist auch nahezu unmöglich, dass ihm dies nicht vollständig klar sein sollte. Mit solchem Handeln der Bischöfe ist aber eine gute Einwirkung der Religion auf die Sittlichkeit der Staatsbewohner unvereinbar.

Hefele I 47/49 539-543, II 422, III 688-689, IV 324 383 389 410, V 784/87. v. Wessenberg, Kirchenversammlung II 565/568, III 492 496/498, IV 13/16.

Vergleiche Hauck I Kircheng. 142/145.

Vergl. Rückert II 445 459 u. f., 497 u. f.

Ruhig konnte deshalb aber auch der Papst sich jederzeit sagen, dass das Zusammenhalten des römisch-katholischen Gesamt-Episkopates schliesslich für *alle* Teile desselben wieder die Hauptsache werden *müsse*, und so konnte er eine vorübergehende Isolirung des fränkischen Episkopates, wie sie unter den Merowingern vorhanden war, oder eine zeitweilige kirchliche Überhebung Karls des Grossen leicht verschmerzen, da durch sie das Reich des katholischen Episkopates räumlich bedeutend erweitert wurde. Nur *ein* unbesiegbarer Gegner stellte sich der Macht des katholischen Episkopates und des Papstes entgegen, nämlich das durch die Apostelbriefe und Evangelien überlieferte Christentum. Dies ist ein solcher Feind gegen die vom Bischofsbund usurpirte Beherrschung der Christenheit, dass weder die weltliche Macht, noch die mit künstlicher Berechnung redigierte Apostelgeschichte, noch die nach dem jedesmaligen Interesse des Episkopates bildsame „Tradition" ihn zu beseitigen oder zu besiegen vermochte. In allen Jahrhunderten und in fast allen Ländern hat dieser Feind manche ernste Christen zu Gegnern der Papst- und Bischofsherrschaft über die Christenheit gemacht. Friedlich und liebevoll können christliche Gemeinden mit verschiedenen religiösen Anschauungen neben einander bestehen und zu manchen guten Zwecken vereinigt tätig sein, *solange keine für ihre Religion das Recht der Alleinherrschaft* beansprucht. Und nicht nur können sie es, sondern nach der Lehre Christi und seiner Apostel *sollen* sie es. Denn das Streben nach Wahrhaftigkeit und Vollkommenheit, das die Evangelien und Apostelbriefe den Christen vorschreiben, hat bei den verschiedenen Verstandes- und Charakteranlagen eine gewisse Verschiedenheit der religiösen Anschauungen *zur notwendigen Folge*. In hervorragender Weise beweisen uns dies auch die ersten Bände von Hefeles Conziliengeschichte.

Vergleiche Hauck I, 523/24, II 14.

Vergleiche Waitz III 186/87.

Vergl. Harnack I 87/91 122 137/138 u. a., Matth V 48, Joh. IV 23/24, V 39, VIII 31/32, Römer IX 1. II Cor. XIII 17. Eph. IV 21/25. Col. I 28/29, III 8/9. Phil. III 12. Vgl. Apostelg. XV 2 5 u. 10. Gal. II 4/5 11/13. Luther u. Zwingli in Marburg u. a.

Den Frieden entziehen aber diejenigen der Menschheit, welche an Stelle der die geistige Freiheit bringenden Lehre Christi die geistige Knechtung unter die Satzungen einer speziellen Religionsgenossenschaft oder „Kirche" erzwingen wollen!

Der Lehre Augustins folgend, lässt der katholische Episkopat aber nicht ab von der agressiven Feindschaft gegen alle, welche sich ihm nicht unterwerfen. Wie

friedliebende Wanderer durch Angriffspläne von Räubern zur Gegenwehr und vielleicht zum abwehrenden Angriff gezwungen werden, so wurde durch die vom Episkopat angenommene Lehre des h. Augustin ein Kampf auf Leben und Tod um die Bischofsherrschaft hervorgerufen oder doch wenigstens einem solchen mit allen Mitteln vorgearbeitet. Deshalb gibt er im Wesentlichen der spätern Geschichte ihren Charakter. Denn was könnte uns wohl Kostbareres geraubt werden als die beseligende Lehre Christi nach deren Ueberlieferung durch die Schriften der Apostel und Evangelisten und die geistige Freiheit, die wir nach diesen Schriften als ein heiliges Vermächtnis zu bewahren haben? — Aber gerade deshalb musste der katholische Episkopat noch unduldsamer gegen die freie religiöse Forschung werden, als die Heiden es gewesen sind. Denn bei diesen war es nicht nachweisbar, dass die Herrschaft der geistlichen Korporation in Widerspruch stand zu ihren eigenen Ueberlieferungen. Bei dem katholischen Episkopate ist dies aber der Fall, da er bei seiner Bildung die Briefe der Apostel und die Evangelien *schon derart verbreitet* vorfand, dass er sie als wertvolle religiöse Ueberlieferung für die Christenheit anerkennen *musste*, obgleich sie, wie wir sahen, im schärfsten Widerspruch stehen zur religiösen Beherrschung der Christenheit durch eine geistliche Korporation. Alle ihm zu Gebote stehenden Mittel hat deshalb der katholische Episkopat angewandt, um den *blinden Gehorsam* gegen *seine* Lehre, und damit, soweit das religiöse Gebiet reicht, die stärkste geistige Sklaverei durchzuführen. Unter seinem Einflusse erreichte denn auch letztere, sowie die Willkür und Grausamkeit, mit der die freie religiöse Forschung verfolgt wurde, eine Höhe und Ausdehnung, die man wohl vergebens bei den Heiden suchen würde. Und bei *jeder* christlich-theokratischen Hierarchie wird dies aus den gleichen Gründen so kommen *müssen*, mag sie nun russisch-katholisch oder römisch-katholisch oder calvinisch sein. Und noch in einer andern Beziehung übertrifft der Nachteil einer christlich-theokratischen Hierarchie denjenigen der heidnischen; sie gefährdet nämlich in höherem Grade als diese den internationalen Frieden. Denn die christliche Hierarchie begnügt sich nicht mit der Beherrschung *Eines* Staates; sie kennt keine nationalen Grenzen, an die ihre Herrschaft gebunden ist; sie sucht

Vergl. Rückert I 250/251 254 275 321/22.

Vgl. Renan, Israel, Uebers. v. Schaelsky II 509/510 447 491.

ihrer kanonischen Gesetzgebung in *allen* Staaten Geltung zu verschaffen. Sie strebt also nach einer Weltherrschaft im grössten Styl, und die Geschichte zeigt uns, dass der katholische Episkopat den Kriegen zujubelte, die den Zweck hatten, ihm Staaten und Völkerschaften zu unterwerfen, die bis dahin von seiner Herrschaft frei waren. Dahin führende Vergewaltigungen begünstigte und unterstützte er, während Christus jedes derartige Reich von sich gewiesen, dagegen aber anderseits den Gläubigen das Vorbild gegeben hat, nach welchem sie die geistige religiöse Freiheit gegen die Gewalt der Menschen mit aller Kraft und selbst bis zum Tode zu behaupten haben. Und keinen Unterschied machte es dabei, ob eine geistliche Korporation auf Grund ihrer religiösen Ueberlieferungen die Unterdrückung der religiösen Freiheit anstrebte, oder ob die Staatsgewalt es tat. Uebereinstimmend geben die Evangelien wie die Apostelbriefe als Beispiel und Lehre Christi und seiner Apostel an, dass die Christen die religiöse persönliche Freiheit bis zum Tode zu vertreten haben.

Vergl. Joh. XVIII 36/37, Matth. XXVI 52/53 in Verbindung mit XXVII 11.

Es muss der katholische Episkopat deshalb *entweder verdummend* auf die Masse einwirken, indem er ihr das durch die Apostelbriefe und Evangelien überlieferte Christentum vorenthält, oder *entsittlichend*, indem er die Kenner dieses Christentums zwingt, es zu verleugnen und dagegen die von ihm wesentlich umgebildete Religion als das ursprünglich überlieferte Christentum zu bekennen. Somit musste es auch unter der Herrschaft des katholischen Episkopates ein religiöses Verdienst, eine die Seligkeit fördernde Tugend werden, das eigene Nachdenken in Religionsangelegenheiten zu unterdrücken, sich des Lesens der Bibel zu enthalten und für baare Münze zu nehmen, was der katholische Episkopat dafür ausgibt.

Vergl. Harnack II 84 85 Katholische Katechismen.

Die Geschichte des Mittelalters fusst also

1) auf dem aus dem 2ten Jahrhundert datirenden Versuche zur Bildung eines grossen Bischofsbundes mit dem Zwecke, sich allmählich die massgebende Überlieferung der christlichen Religion anzueignen und so für sich den mächtigen Zauber auszunützen, den Christus stets auf die Menschen ausgeübt hat und immer ausüben wird; (vergl. S. 135).
2) auf dem steten Streben des katholischen Episkopates,

die Überlieferung der christlichen Religion, so weit er sie sich dienstbar gemacht hatte, zur Verbreitung und Befestigung der Anschauung auszunutzen, dass nach der Lehre Christi und seiner Apostel ihm auch wirklich die allein massgebende Ueberlieferung des Christentums zustehe;

3) auf der allmählichen Umbildung des Christentums vermittelst dessen Ueberlieferung durch den katholischen Episkopat in dem Sinne, dass diesem die Vergebung der Sünden unter von ihm zu bestimmenden Bedingungen zustehe;

4) auf der Macht, die der katholische Episkopat hierdurch erlangt hat, die ihn alsdann befähigte, sich
   a) zum religiösen Gesetzgeber der Katholiken,
   b) zum ebenbürtigen Verbündeten der Könige und Kaiser, und
   c) zum Meister über geleistete Eide zu erheben.

Die Geschichte des Mittelalters erschöpft sich dann in religiöser und kirchenpolitischer Hinsicht:

5) in der Desorganisation der europäischen Staaten, die sich aus Nr. 4 ergibt, da hiernach a) jede auf das Wohlergehen eines selbständigen Staatswesens hinzielende Gesetzgebung von der Gesetzgebung einer geistlichen Korporation durchkreuzt wird, die an dem Gedeihen des Staates nur insoweit Interesse nimmt, als er ihr dient, und b) kein Herrscher mehr auf die Bewahrung der Treue seiner Untergebenen mit Sicherheit zählen kann;

6) in der Zwangslage der so desorganisirten Staaten, zur Erhaltung der Machtstellung des katholischen Episkopates mitzuwirken, wozu die Beförderung der Heuchelei und die Unterdrückung des geradsinnigen Strebens nach Wahrheit erfoderlich wird, da die Wahrheit den lauten Protest der ältesten schriftlichen Überlieferung der Lehre Christi und seiner Apostel gegen deren allmähliche Verdrehung durch den katholischen Episkopat aufdecken würde;

Vergl. Harnack I 45 64/65.

7) in dem Kampf des katholischen Episkopates gegen die Unterwerfung unter den Papst als monarchisches Oberhaupt und in dem Kampfe gegen die Ausbeutung der katholischen Welt durch die römische Kurie;

Vergl. v. Wessenberg, Kirchenversammlungen 2. Hälfte des I. Bandes und II. Band.

8) in dem Streben Frankreichs, durch unlautere Mittel sich einen massgebenden Einfluss auf die römische Kurie anzueignen;

9) in dem Erscheinen des „principe“ des Machiavelli als Schlussstein der mittelalterlichen Regierungskunst, und ihr gegenüberstehend in der Zunahme der geistlichen Orden als der rettenden Zuflucht für die sich bescheidende und ohnmächtige Christenheit, die ein tieferes religiöses Bedürfnis empfindet;
10) schliesslich aber in dem mildernden Umstand, dass der katholische Episkopat (als Regel) *die Wahrhaftigkeit, Selbstverläugnung und die Nächstenliebe, welche das Christentum zum Besten der Menschheit vorschreibt,* nur *in so weit aufhebt,* als *sein korporativer Egoismus* es verlangt, welches Verlangen allerdings stets recht weitgehend sein muss.

Anselmus redivivus

oder

Kritik und Reconstruktion der kirchlichen Versöhnungslehre

von R. Schweizer, Pfr. in Grafenried (Ct. Bern).

Indem wir uns anschicken, die kirchliche Versöhnungslehre einer Untersuchung zu unterwerfen, ist es notwendig, dass wir uns zuerst über das Gebiet ins Klare setzen, auf das unsere Untersuchung sich erstreckt und dasselbe gegen andere verwandte Gebiete abgrenzen. Es handelt sich hiebei vor allem um Erörterung und Unterscheidung zweier Begriffe, die weil nahe mit einander verwandt und dem kirchlichen Sprachgebrauch sehr geläufig, leicht mit einander vermengt werden. Wir meinen die Begriffe *Erlösung* (*ἀπολύτρωσις*) und *Versöhnung* (*καταλλαγή*). Was vor allem den Begriff der *Erlösung* betrifft, so kommt demselben eine zwiefache Bedeutung zu. Auf der einen Seite ist er dem Begriff Versöhnung übergeordnet, auf der andern Seite ihm beigeordnet. Im weitesten Sinne fasst man nämlich unter der Bezeichnung *Erlösung* alles zusammen, was zu dem Heilswerke gehört, welches Gott durch Christum in der Menschheit zur Rettung aus ihrer Verlorenheit ausgeführt hat. Im engern Sinne heisst dieses Werk ein *erlösendes,* sofern dadurch die *Macht* der Sünde im Menschen gebrochen und ein neues Leben in ihm geschaffen wird, — ein *versöhnendes,* sofern durch dasselbe das *Schuldverhältnis,* in welchem der Mensch um der Sünde willen zu Gott steht, seine Aufhebung findet und ein neues Verhältnis der Kindschaft hergestellt wird. In diesem letzten Sinne gefasst, bezeichnen also die Begriffe Erlösung und Versöhnung zwei verschiedene Seiten eines und desselben Werkes, dieser (der Begriff Versöhnung)

die *religiöse* — jener (der Begriff Erlösung) die *sittliche* Seite desselben, zwischen welchen beiden Seiten ein ebenso inniger Zusammenhang besteht, wie zwischen Religion und Sittlichkeit überhaupt. Wie nämlich nur in dem Masse von einer wirklichen Versöhnung des Menschen mit Gott die Rede sein kann, als mit der Aufhebung der *Schuld* zugleich auch die Aufhebung der Sünde mitgesetzt ist, so ist anderseits eine wirkliche Aufhebung der *Sünde* und ein daraushervorgehendes neues *Verhalten* des Menschen nur da denkbar, wo der Mensch zuvor durch die Versöhnung in ein neues *Verhältnis* zu Gott getreten ist. Bildet somit die Versöhnung den notwendigen Anfangspunkt, mit welchem jede sittliche Erneuerung zu beginnen hat, ja die bleibende Grundlage, auf welcher einzig eine solche Erneuerung sich zu vollziehen im Stande ist, so ist anderseits in der Versöhnung die Erlösung dem Keime nach so wesentlich eingeschlossen, wie die Pflanze im Samenkorn, und eine Beantwortung der Frage, wie der Mensch mit Gott versöhnt werde, ist daher zugleich auch eine principielle Beantwortung der andern Frage, wie er von der Knechtschaft der Sünde erlöst werde.[1])

Was nun die Lehre von der *Versöhnung* im besondern betrifft, mit der wir uns hier *allein* befassen, so sind auch hier zwei Seiten zu unterscheiden, eine *objektive* und eine *subjektive*, mit anderen Worten das, was Gott tut und getan hat, um eine solche Versöhnung herzustellen, und das was der Mensch zu tun hat, um dieser Versöhnung teilhaftig zu werden.

Die letztere Seite, die subjektive, bietet für das Verständnis keine besondere Schwierigkeit. Dass das normale Verhältnis des Menschen zu Gott durch die Sünde eine Störung erlitten habe und daher einer Wiederherstellung, einer Versöhnung bedarf; dass der Mensch um der Sünde willen als Schuldner vor Gott dastehe und daher nur unter Voraussetzung einer Sündenvergebung eine Gemeinschaft zwischen beiden Teilen möglich ist; dass endlich der Mensch diese Sündenvergebung nur so sich aneignen kann, wenn er in aufrichtiger Busse sich als schuldig erkennt und im Glauben die sündenvergebende Gnade Gottes ergreift; — über dieses alles herrscht — wenigstens innerhalb des Protestantismus eine ziemliche Übereinstimmung. Anders verhält es sich mit der objektiven — wir könnten auch sagen, metaphysichen — Seite der Versöhnung, d. h. mit der Versöhnung, sofern sie eine Tat Gottes ist. Nicht das gerade ist streitig, ob überhaupt für Gott eine Versöhnung möglich sei. Dieses können wir vielmehr schlechterdings nicht bezweifeln, wenn wir anders glauben, dass Gott die Liebe ist. Aber Gott ist eben nicht

[1]) Vergleiche über das Verhältnis der Begriffe Erlösung und Versöhnung *Baur* die christl. Versöhnungslehre pag. 5. 6. 7. — *Rothe*, Dogmatik II. pag. 262—64.

nur Liebe schlechthin, er ist *heilige Liebe* und als solche ein verzehrendes Feuer für alles was Sünde heisst. Es entsteht daher die Frage, wie diese von seiner Liebe geforderte Versöhnung mit seiner Heiligkeit in Einklang zu bringen sei. Da die Heiligkeit Gottes nicht weniger in seinem Wesen begründet ist als seine Liebe, so ist offenbar nur das eine vollkommene, weil dem Wesen Gottes angemessene Versöhnung, in welcher nicht nur seine Liebe, sondern auch seine *Heiligkeit* und *Gerechtigkeit*[1]) zum vollsten Rechte kommt. Aber eben, wie lässt sich beides vereinigen? Wie ist es möglich, dass Gott auch nur *eine* Sünde vergiebt, ohne dass er damit aufhört, ein heiliger Gott zu sein? oder wie kann er gemäss seiner Heiligkeit der Sünde das ihr gebührende Gericht in vollem Masse zukommen lassen, ohne sich von vorneherein damit die Möglichkeit zur Sündenvergebung gänzlich abzuschneiden? Um nichts geringeres also handelt es sich bei dem Problem der Versöhnung, *als eine Einheit herauszufinden zwischen den zwei scheinbar sich gegenseitig ausschliessenden Seiten des Wesens Gottes,* seiner die Sünde *richtenden Heiligkeit und Gerechtigkeit* und seiner die Sünde *vergebenden Liebe* und zwar eine solche Einheit, bei welcher jede dieser zwei Seiten zur absoluten Ausprägung und Auswirkung ihres ewigen Inhaltes gelangt.

Sehen wir nun zunächst, in welcher Weise die Kirchenlehre dieses Problem zu lösen versucht hat. Es geschieht dies in dem bekannten Dogma *von der stellvertretenden Genugtuung Christi in seinem Leiden und Sterben,* einer Lehre, wie sie zuerst von dem Scholastiker Anselm v. Canterbury aufgestellt und begründet wurde und in ihren Grundzügen unverändert in die protestantische und reformirte Kirchenlehre übergegangen ist. Halten wir uns hiebei an die populäre Fassung, wie sie im Heidelberger Katechismus als der uns zunächst angehenden Bekenntnisschrift vorliegt.

Als Übertreter des göttlichen Gesetzes, so werden wir da belehrt, befindet sich der Mensch von Geburt an nicht nur in einem Zustand völligen Mangels an der Gerechtigkeit, wie sie das göttl. Gesetz von ihm fordert, sondern es hat derselbe, da Gott solchen Ungehorsam nicht ungestraft hingehen lassen will, und jede Sünde ein Majestätsverbrechen ist an dem heiligen Gott, eine Schuld auf

[1]) In der folgenden Untersuchung werden die Begriffe *Heiligkeit* und *Gerechtigkeit* ziemlich unterschiedslos neben einander gebraucht; es ist daher nötig, dass wir hier in Kürze diese Begriffe definiren und ihr Verhältnis zu einander ins Licht setzen. Wir fassen beide Begriffe rein ethisch als Bezeichnung der sittlichen Erhabenheit und absoluten Reinheit des göttlichen Wesens auf. Mit *Heiligkeit* meinen wir diese Reinheit als immanente Eigenschaft des göttlichen Wesens gedacht, *Gerechtigkeit* als bestimmende Norm für das Verhalten Gottes gegenüber den sündigen Menschen. Gerechtigkeit ist sich manifestirende, in Action getretene Heiligkeit.

sich geladen, in Folge deren er nach Leib und Seele der höchsten Strafe, d. i. die dem ewigen Tode verfallen ist (Frage 11). Da es der heilige Gott selber ist, der nach seiner ewigen Gerechtigkeit diese Strafe über den Menschen verhängt hat, so kann von einer Errettung aus diesem Zustand nicht eher die Rede sein, als bis der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit durch Bezahlung der Schuld und Vollzug der Strafe volles Genüge geschehen ist. Der Mensch kann aber diese Genugtuung so wenig leisten, dass er vielmehr alle Tage jene Schuld nur noch grösser macht (Fr. 13) und bliebe somit, sich selbst überlassen, in alle Ewigkeit ein Gegenstand des göttlichen Zorns. Da tritt der barmherzige Gott selbst ins Mittel durch Sendung und Menschwerdung seines eingebornen Sohnes. Durch seine gottmenschliche Natur dazu befähigt, übernimmt nun der Sohn Gottes freiwillig an der Stelle der Menschheit die von dieser geforderte Genugtuung, indem er einerseits das Gesetz Gottes in vollkommenem Gehorsam erfüllt, anderseits die ganze Zeit seines Lebens, sonderlich aber am Ende desselben den Zorn Gottes wider die Sünde des ganzen Menschengeschlechts trägt und in seinem Tod die über dasselbe verhängte Strafe bis zu den Qualen der höllischen Verdammnis an Leib und Seele erduldet. (Fr. 37). Nun ist die Gerechtigkeit Gottes befriedigt und die Gnade Gottes kann sich ungehindert dem sündigen Menschengeschlecht wieder zuwenden. Es geschieht dies in der Weise, dass allen denen, die da glauben, um der Genugtuung Christi willen die Sünde vergeben und die vollkommene Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi geschenkt und zugerechnet wird, so dass sie nun von Gott angesehen werden, als hätten sie nie eine Sünde getan noch gehabt, sondern selbst allen Gehorsam vollbracht, den Christus für sie geleistet hat (Fr. 56 und 60). So wird der Mensch durch das Opfer Christi am Kreuz mit Gott versöhnt und im Glauben an Christum gerechtfertigt. Da aber der Glaube nach der ausdrücklichen Definition des Katechismus (Fr. 21) nicht nur ein totes Fürwahrhalten ist, sondern ein herzliches Vertrauen, durch welches der Mensch in eine lebendige Gemeinschaft mit Christo tritt und seines Geistes teilhaftig wird, so hat das die weitere Folge, dass durch die Kraft des Todes Christi der alte Mensch getötet (Fr. 43) und durch den Geist Gottes ein neues Leben in ihm gewirkt wird, in welchem der Gläubige sich Gott für die erfahrene Erlösung dankbar beweist (Fr. 86 ff.). So weit die Lehre der Kirche.

Es hat dieselbe ein eigenes Schicksal gehabt. So allgemein nämlich auch die Anerkennung ist, die sich diese Lehre im Lauf der Jahrhunderte in der Kirche gewonnen hat, so tief die Wurzeln, die sie in den Herzen des einfachen Volks geschlagen, so ist doch

von ihrem ersten Entstehen an eine fast ununterbrochene Opposition derselben zur Seite gegangen, die besonders seit Mitte des vorigen Jahrhunderts die gewaltigsten Dimensionen angenommen hat und gegenwärtig wohl die Mehrzahl der protestantischen Theologen, darunter eine nicht geringe Anzahl streng bibelgläubiger unter ihren Vertretern zählt.

Der älteste, am häufigsten wiederholte und jedenfalls gewichtigste Vorwurf, der gegen dieses Dogma erhoben wurde, ist kein geringerer als der, es sei eine solche Lehre geradezu von sittlich verderblicher Wirkung, sie mache den Leuten den Weg zum Heile zu leicht und lähme dadurch die sittliche Kraft. Und indertat fehlt es, wie wir sehen werden, nicht an einzelnen Momenten, die, einseitig betont, zu schlimmen Konsequenzen führen könnten. Lässt man aber alle Seiten des Dogmas zu ihrem Rechte gelangen, so muss obiger Vorwurf als unbegründet zurückgewiesen werden. Dass diese Lehre mannigfaltigem Missbrauch ausgesetzt ist und Tausende sich daraus ein bequemes Ruhekissen für ihre geistige Trägheit zubereitet haben, ist freilich zuzugeben. Aber was will das sagen? Ein Faulbette kann sich das arge Menschenherz aus jeder, auch der korrektesten Lehre, aus jeder auch der einleuchtendsten Wahrheit zurecht machen, wenn es einmal schlafen will. Selbst die Predigt von der Liebe Gottes, die man an die Stelle der kirchlichen Genugtuungslehre setzen möchte, kann zum einschläfernden Wiegenliede werden und so die sittliche Kraft lähmen. Wo eben der Geist fehlt, der lebendig macht, da wird das ganze Evangelium zum tötenden Buchstaben, ohne dass darum sein Inhalt aufhörte, ein göttlicher zu sein. Ebensowenig darf man bei unserm Dogma von den schädlichen Wirkungen, die dasselbe unter Umständen haben kann, einen nachteiligen Schluss auf seinen Inhalt ziehen. Noch immer gilt da die alte Antwort des Heidelberger: „es ist unmöglich, dass die, so Christo durch wahren Glauben sind eingepflanzt, nicht Frucht der Dankbarkeit bringen sollten“. Mag auch der Verstand gar manches auszusetzen haben, ein religiöses Gemüt, dem es wirklich um Versöhnung zu tun ist, wird auch im kirchlichen Dogma alles finden, was es zu seinem Heil bedarf. Auch in den steifen, altväterischen Formen rauscht noch derselbe Strom göttlichen Lebens und göttlicher Wahrheit dahin, wie im Wort vom Kreuz, das die Apostel verkündigten, und welche sich hineinwerfen in die Fluten dieses Stroms und sich von ihnen treiben lassen, die empfangen neue Kraft, dass sie auffahren wie die Adler, dass sie laufen und nicht müde werden, dass sie wandeln und nicht matt werden. Wie erschütternd wird uns z. B. im kirchlichen Dogma der Ernst der Sünde und der Gerechtigkeit vor Augen geführt, da Gott um dieser Gerechtigkeit genug

zu tun, nicht einmal seines eingebornen Sohnes verschonen darf, und wie überwältigend tritt uns die Liebe Gottes entgegen, die den eingebornen Sohn nun wirklich dahingibt, um ein dem Gericht verfallenes Sündergeschlecht zu retten. Und das sollte eine sittlich lähmende Wirkung ausüben auf den, der das lebendig glaubt und — wie ja die Kirche ausdrücklich verlangt — sich dieser erbarmenden Liebe hingibt? Nein, fürwahr, die Lehre von der Genugtuung Christi, sie ist nicht nur ein verstaubtes Heiligenbild, nicht nur eine alte, ehrwürdige Reliquie, die einfach entweder ins Antiquarium oder in die Rumpelkammer zu verweisen ist, sondern sie ist ein heiliger Tempel Gottes, in welchem bis auf den heutigen Tag dem lebendigen Gott Dank und Anbetung dargebracht wird im Geist und in der Wahrheit.

Und doch, so warm und kräftig wir auch einstehen möchten für den *religiösen Gehalt* unseres Dogmas im grossen und ganzen, so dürfen wir uns doch dadurch die Augen nicht blenden lassen für die wirklichen Mängel, die demselben anhaften. Was wir im bisherigen haben dartun wollen, ist einfach das, dass trotz der scholastischen Form, die das Dogma an sich trägt, dennoch der volle Heilsgehalt in demselben zu finden sei, dessen ein religiöses Gemüt bedarf, um mit seinem Gott versöhnt zu werden. Eine andere Frage aber ist die, ob dieser Heilsgehalt in der kirchlichen Versöhnungslehre wirklich den richtigen, adæquaten Ausdruck gefunden habe und dieses allerdings müssen wir verneinen.

Schon das kann kein günstiges Vorurteil für unser Dogma erwecken, dass dasselbe erst im 11ten Jahrhundert entstanden ist, also zu einer Zeit, da die Kirchenlehre längst nicht mehr in den gesunden einfachen Bahnen sich bewegte, die die biblische Lehre eingeschlagen hatte. Und wirklich ist unser Dogma in mehrfacher Beziehung über die Einfachheit und Nüchternheit der biblischen Versöhnungslehre hinausgegangen. So ist die Vorstellung von einer stellvertretenden Genugtuung in dem Sinn, wie die Kirche sie lehrt, der Schrift gänzlich fremd. Freilich auch die Schrift kennt eine Stellvertretung und wendet diese Verstellung sehr entschieden auf das Leiden und Sterben Christi an (Joh. 1. 29. — II. Kor. 5. 14. 21 — Gal. 3. 13. — II. Kor. 8. 9.) Aber diese Stellvertretung ist eine andere als die der Kirchenlehre. Der Tod Christi erscheint freilich auch in der Schrift stets als die notwendige Grundlage unsers Heils, dieser Tod heisst ein Sühnmittel (*ἱλαστήριον* Röm. 3. 25) ein Lösegeld, dadurch wir erkauft sind (I. Tim. 2. 6. — I. Kor. 6. 20. — I. Petr. 1. 18. 19). Ja, Paulus lehrt ausdrücklich: nachdem Gott in frühern Zeiten die Sünde übersehen habe in göttlicher Geduld, so habe er nun im Tode Christi seine Gerechtigkeit erzeigt, gleichsam vor aller Welt zu Ehren gebracht, dass nun jedermann

erkennen müsse, dass er (Gott) gerecht sei (Röm. 3. 25) und dies bestimmt er an einer andern Stelle (Röm. 8,3) näher dahin, dass im Tode Christi die Sünde gerichtet worden sei. Aber nirgends heisst es, wie die Kirche lehrt, Gott habe Christo die Sünde der Welt zugerechnet, nirgends erscheint Christus als Object der göttlichen Strafgerechtigkeit und des göttlichen Zorns, sondern stets ist es die Sünde (Röm. 8. 3.) oder die Welt (Joh. 12. 31.) Am wenigsten verträgt sich die kirchliche Anschauung mit dem geschichtlichen Hergang des Leidens und Sterbens Christi. Die Art und Weise, wie Christus in seinem Leiden mit Gott verkehrt, ist fürwahr nicht das Verhalten eines Angeklagten, über dem das Schwert des göttlichen Zornes hängt, sonst hätte er nicht in der schwersten Anfechtung Gott noch als seinen Gott, ja als seinen Vater anrufen können.

Ebenso unbiblisch ist die andere Vorstellung von einer Zurechnung der Gerechtigkeit und des Verdienstes Christi zu Gunsten der Welt. Was dem Menschen nach Paulus zugerechnet wird, ist nicht ein fremdes Verdienst, sondern sein Glaube (Röm. 4. 3. 5.) und dies deshalb, weil der Glaube dasjenige Verhalten ist, das dem Menschen der Gnade Gottes gegenüber gebührt, ja bei welchem einzig von Seiten Gottes eine Einwirkung auf den Menschen stattfinden kann. Nicht nur für gerecht erklärt[1]) wird der Mensch nach Paulus, sondern er wird innerlich gerecht gemacht. Die Gerechtfertigten heissen abgewaschen, geheiligt (I. Kor. 6. 11) wiedergeboren (Tit. 3. 5) neue Kreaturen (II. Kor. 5. 17. — Eph. 2. 10.) lebendig gemacht, auferweckt aus dem geistlichen Tode. (Röm. 6. 11. — Eph. 2. 5.) Mit der Gnade empfangen sie zugleich, wie Paulus sich ausdrückt, die *Gabe* der Gerechtigkeit (*δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*) d. h. den heiligen Geist (Röm. 5. 15. 17). Daher denn auch die Rechtfertigung bei Paulus nicht nur von dem Tode Christi, sondern eben so oft von seiner Auferstehung, überhaupt von dem lebendigen Christus und seiner Gemeinschaft mit den Gläubigen abhängig gemacht wird (Röm. 4. 25. — I. Kor. 15. 14. 17.)[2])

---

[1]) Ob man das griechische *δικαιόω* mit „*Gerechtmachen*“ oder „*Gerechterklären*“ übersetzt, kommt schliesslich auf eins hinaus, da auch das „Gerechterklären“ von Seiten Gottes als ein *schöpferisches, wirksames* gedacht werden muss, wie alles göttliche Sprechen. (Psalm 33. 9.) So scharf auch *begrifflich* die begnadigende und die begabende Gerechtigkeit auseinander gehalten werden muss, in dem Bewusstsein des Gerechtfertigten fällt beides in eins zusammen. Wo Gott Sünde vergibt, da gibt er auch seinen Geist, der uns der Gnade gewiss macht. (Vgl. Beck, christl. Glaubenslehre, pag. 140).

[2]) Vergleiche über diese bibl. Kritik der kirchl. Versöhnungslehre die lehrreichen und eingehenden Ausführungen bei Beck, christl. Glaubenslehre, pag. 134 ff.

Noch gewichtiger sind die Ausstellungen, die vom Standpunkt der Wissenschaft und des vernünftigen Denkens gegen die kirchliche Versöhnungslehre geltend gemacht werden müssen. Man sage nicht, die Vernunft habe hier nicht mitzureden, die Versöhnung sei ein unbegreifliches Geheimnis, in das der kurzsichtige Menschengeist nicht einzudringen vermöge. Wir ehren die Gesinnung, die in diesem Einwand sich ausspricht. Nur ist ein solcher Einwand gerade hier am unrechten Orte. Denn die kirchliche Versöhnungslehre, wie sie vorliegt, will ja eben gar nichts anders sein, als ein Versuch, das unbegreifliche Geheimnis der Versöhnung wissenschaftlich dem denkenden Geist des Menschen so gut wie möglich zurecht zu legen, und darf sich daher durchaus nicht beklagen, wenn sie vor den Richterstuhl derselben Wissenschaft gezogen wird, der sie ihre Entstehung verdankt. Dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen, dafür ist durch die Unendlichkeit des Gegenstandes selbst schon gesorgt.

Es kann unsere Absicht nicht sein, alles das zu reproduziren, was überhaupt die Wissenschaft gegen unser Dogma je vorgebracht hat. Heben wir nur das wesentliche hervor.

Als ein Hauptmangel des kirchlichen Systems muss schon das bezeichnet werden, dass der Begriff der *Genugtuung* nicht zu seinem vollen Rechte kommt. Denn das ist doch wirklich eine gar seltsame Art, der Gerechtigkeit Gottes genug zu tun, wenn der Unschuldige statt des Schuldigen gestraft wird. Eine Genugtuung ist dieses, mit der nicht einmal eine menschliche, geschweige denn die göttliche Gerechtigkeit sich zufrieden geben kann, ja gegen welche Gott selbst in der Schrift Verwahrung einlegt, wenn er spricht (Deut. 24, 16): „Die Väter sollen nicht für die Kinder sterben, noch die Kinder für die Väter, sondern ein jeglicher soll für seine Sünde sterben". Überhaupt liegt der kirchlichen Theorie die durchaus unrichtige Vorstellung zu Grunde, als ob Schuld und Verdienst wie eine Geldschuld von dem sittlichen Tun eines Menschen abgelöst und ohne weiteres auf einen andern übertragen werden könnte. Auch jenes Bedenken, welches bekanntlich Schleiermacher so angstvolle Stunden bereitete, ob denn wirklich durch das, was Christus gelitten habe, die ganze, ungeheure Schuld des Menschengeschlechts aufgewogen werden könne, hat wenigstens auf dem Boden der kirchlichen Lehre seine Erledigung noch nicht gefunden.

Noch weniger als der Begriff der Genugtuung kommt der Begriff *einer freien Sündenvergebung* zu seinem Rechte. Hiefür hat die Kirchenlehre, streng genommen gar keinen Raum, wenn sie nicht selber sich aufgeben will. Sündenvergebung und Genugtuung (im kirchlichen Sinn), das sind zwei Begriffe, die sich einander gegenseitig ausschliessen. Legt man darauf das Hauptgewicht, dass

für die Schuld genug getan sei, dann ist diese Schuld nicht erlassen, sondern eingefordert bis auf den letzten Heller und Pfennig. Dass ein anderer als wir die Bezahlung geleistet, ändert an der Sache nichts. Genug, der Gläubiger, Gott, ist bezahlt und schenkt somit nichts und die ganze Vorstellung einer Sündenvergebung ist ein blosser Schein; betont man aber den Umstand, dass Gott es sei, der in seiner Gnade den Bürgen gestellt und so sich selber Genugtuung verschafft habe, so wird die Vorstellung der Genugtuung ein blosser Schein. Der Gläubiger hat sich, so zu sagen, aus seinem eigenen Gelde bezahlt gemacht und somit in Wahrheit nichts empfangen, das er nicht schon zuvor gehabt, mit andern Worten, er hat die Schuld aus freier Gnade erlassen.

Endlich müsste die Vorstellung einer Genugtuung (in kirchlichem Sinne) streng und unerbittlich durchgeführt, zu den allerbedenklichsten Konsequenzen führen. Dann hat Christus, wie die Kirche lehrt, an unserer Stelle wirklich alles geleistet, was wir zu leisten schuldig waren, hat die Gerechtigkeit Gottes von Christo alles erhalten, was sie überhaupt an das Menschengeschlecht zu fordern hatte, — dann hat sie seither, streng genommen, nichts mehr von uns zu fordern, und wir haben nichts mehr zu leisten und dürfen auch nicht mehr gestraft werden, da es ungerecht wäre, eine bereits bezahlte Schuld noch einmal einzufordern. Überhaupt ist gar nicht einzusehen, warum unser Heil noch an irgend eine subjektive Bedingung von unserer Seite geknüpft wird. Ist die Genugtuung wirklich geleistet und von Gott acceptirt, so sind wir ohne weiteres gerecht vor Gott, und jede Sünde ist, bevor sie nur begangen wird, bereits gebüsst im Tode Christi. [1])

Das wird nun freilich die Kirche nicht gelten lassen. Mit vollem Recht wird sie erwidern: Habe auch die Gerechtigkeit nichts mehr von den Menschen zu fordern, so hingegen desto mehr die Liebe, welche diese Genugtuung veranstaltet habe zu Gunsten der Menschen. Durch diese Liebestat der Dahingabe des Sohnes, habe sich Gott die Menschheit zu ewigem Danke verpflichtet, so dass, wer diese Liebe im Glauben annehme, sich getrieben fühlen müsse, sein ganzes Leben dieser Liebe zum lebendigen Dankopfer hinzugeben. Wer aber diese Liebe Gottes verachte, für den falle eben damit auch der Anteil an der Erlösung dahin.

Und das ist allerdings die beste Antwort. Nun ist alles wieder in Ordnung. Auf einem andern Wege ist alles wieder hereingebracht, was, genau genommen, von dem System ausgeschlossen gewesen wäre,

---

[1]) Vergleiche über diese wissenschaftliche Kritik *Rothe, Dogmatik* II. pag. 245 ff.

und so auf die einfachste Weise jenen gefährlichen Consequenzen der Weg verzäunt. Damit hat aber auch die Kirchenlehre den streng rechtlichen Standpunkt der Genugtuung aufgehoben und sich auf einen andern Boden gestellt.

Eben hierin deckt sich uns die tiefste Blösse des *πρῶτον ψεῦδος* des kirchlichen Systems auf. Es fehlt demselben die innere Einheit. Zwei Gesichtspunkte streiten sich da um die Herrschaft, zwischen denen das Dogma hin und her schwankt, und von denen keiner konsequent durchgeführt ist. Aus zwei verschiedenen, einander ganz fremdartigen Gebieten sind die einzelnen Vorstellungen und Begriffe hergenommen, aus denen das Dogma konstruirt ist, aus dem juridischen Gebiet die einen, aus dem ethischen Gebiet die andern. Während auf der einen Seite das, was von Liebe Gottes von Sündenvergebung, von Glaube und Heiligung gesagt ist, in ursprünglicher Lebensfrische uns entgegentritt, sind auf der andern Seite die Begriffe Gerechtigkeit, Strafe, Schuld, Genugtuung Rechtfertigung nach toten Rechtsanschauungen einer vergangenen Zeit künstlich zugestutzt. [1])

Von einer wirklichen Lösung des Problems ist daher keine Rede. Der Dualismus von strafender Gerechtigkeit und vergebender Liebe im Wesen Gottes ist nicht aufgehoben. Die Einheit, die das Dogma zuwege bringt, ist nur eine scheinbare, künstlich gemachte, die sofort wieder in ihre Gegensätze auseinanderfällt. Die Liebe ist nicht *in* der Gerechtigkeit, sondern sie steckt *hinter* derselben. Ja, die letztere, die Gerechtigkeit, ist gleichsam eine Art Untergottheit, die von Zeit zu Zeit, insbesondere im Tode Jesu und dann am Ende der Tage im letzten Gericht wie ein Deus ex machina auf den Plan tritt, während die Liebe es eigentlich ist, die vor und nachher das Regiment führt und im gewöhnlichen mit ihrer eigenen Autorität völlig ausreicht. Als *System* ist daher die Kirchenlehre nicht haltbar.

Wenn wir uns nun anschicken, unsere eigenen Gedanken über die Versöhnungslehre zusammenzustellen, so erhellt aus dem bisherigen, was für eine Aufgabe uns obliegt. Wir brauchen nicht die vernichtende Axt zu schwingen gegen den ehrwürdigen Baum des kirchlichen Dogma, der Tausenden ein Baum des Lebens geworden ist, und ihn dem Feuertode zu weihen. Nein, wir können den Baum stehen lassen, *wie* er ist, aber wir dürfen ihn nicht stehen lassen, *wo* er ist. Kein Ästlein noch Zweiglein brauchen wir von demselben

[1]) Dieses gilt ganz besonders von der ursprünglichen Form der Satisfactionstheorie bei Anselm, die nur aus den Rechtsbegriffen der damaligen Zeit verständlich ist.

abzubrechen; aber wir müssen ihn *ganz* hinüberpflanzen in den Boden, dem er ursprünglich angehört, und in dem er seit der Reformation *zumteil* bereits wurzelt, nämlich in den *ethischen Boden*, in das fruchtbare Erdreich der *religiös-sittlichen Erfahrung*. Dann werden auch die scheinbar erstorbenen Äste wieder neu ausschlagen. Ja, es wird sich herausstellen, dass es auch nicht *eine* Vorstellung, nicht *einen* Begriff gibt im kirchlichen Dogma, selbst den der Genugtuung nicht ausgenommen, dem nicht eine religiöse Wahrheit zu Grunde läge.

Nehmen wir nun diese Operation des Verpflanzens zunächst mit dem Begriff vor, auf den es hier vor allem ankommt, mit dem Begriff der *göttlichen Strafgerechtigkeit*. Dass Gott der Sünde gegenüber sich nicht indifferent verhalten kann, dass er vielmehr, wie der Heidelberger Katechismus sagte, „schrecklich zürne über die Sünde und sie nach seinem gerechten Urteil zeitlich und ewig strafen muss" bedarf keines besondern Nachweises, es ergibt sich dieses mit Notwendigkeit aus dem Wesen der Heiligkeit Gottes. Über die Sünde zu zürnen, ist dem Wesen des heiligen Gottes gerade so inhærent, wie dem Feuer das Brennen. Welches ist aber die Strafe, welcher der Mensch um der Sünde willen verfallen ist? Die Kirchenlehre antwortet: „Der ewige Tod"; und sie hat Recht, wie sich bald zeigen wird. Warum aber ist der Sünder dem ewigen Tod verfallen? Die Kirchenlehre antwortet: „weil die Wahrhaftigkeit Gottes es erfordert, dass das im Paradies gesprochene Urteil: „du wirst des Todes sterben" auch wirklich vollzogen werde." Und auch darin hat sie Recht, insofern alles zuletzt auf diesen Grund zurückgeführt werden muss. Aber der Fehler ist, dass die Kirchenlehre nun hierbei stehen bleibt. So lange die Strafe nicht anders motivirt wird, als durch jenes transscendente Urteil Gottes, das seit Adam wie ein Damoklesschwert über jedem Sünder schwebt, gewinnt es den Anschein, als ob Gott dem Sünder ebenso äusserlich gegenüberstehe, wie der menschliche Richter dem Angeklagten. Die Kirchenlehre fügt nun freilich noch ein anderes Motiv bei; sie sagt: „Darum ist der Sünder der höchsten Strafe, d. i. dem ewigen Tode verfallen, weil die Sünde ein Vergehen ist, das an der allerhöchsten Majestät Gottes begangen wird. Aber das hilft uns wieder nichts. Auch damit ist das äusserliche in der Richterstellung Gottes noch nicht überwunden; auch so wird der Tod über den Sünder von Gott immer nur in der Weise verhängt, wie bei einem menschlichen Gericht die Todesstrafe über einen Hochverräter. Nein, wir müssen notwendig nach einem innern Grunde suchen, der sich aus dem Wesen der Sünde selber ergibt. Und ein solcher ist auch nicht schwer zu finden. — Was heisst das „Sünde"? Es heisst; sich selber leben, statt Gott zu leben; es heisst: seinen eigenen Weg gehen, statt

Gottes Wege zu erwählen: es heisst: sein eigener Herr sein wollen, statt Gott seinen einzigen Herrn sein zu lassen. Sünde ist also zunächst nicht sowohl eine einzelne äussere Handlung, als vielmehr ein Zustand, eine Gesinnung, eine Willensrichtung, und zuvor eine solche Willensrichtung, die sich von Gott abwendet und sich dem zuwendet, was nicht Gott ist. *Sünde ist Gottentfremdung* (vergl. das Gleichnis vom verlornen Sohn). Da nun aber Gott die Quelle alles Lebens ist, in welcher wir leben und weben und sind, so ist die notwendige Folge jeder Gottentfremdung ein sich Zurückziehen, ein Schwinden des göttlichen Lebens im Menschen, also ein Sterben, ein immer weiter um sich greifender *geistiger Tod.* Nicht also als ein äusserliches, ihr fremdes Gericht tritt der Tod an die Sünde heran, sondern es ist derselbe in ihrem innersten Wesen selber begründet. Wie der Kern in der Frucht, wie der Keim im Samenkorn, so ist der Tod im Wesen der Sünde als ihr eigenstes Gericht eingeschlossen, weil sie eben Sünde ist. Und da zwischen dem heiligen Gott und der Sünde, als dem reinen Gegensatz Gottes, in alle Ewigkeit keine Gemeinschaft möglich ist, so ist dieser Tod der *ewige Tod.* So trägt also der Sünder buchstäblich den ewigen Tod in sich, an welchem derselbe in eben dem Maasse participirt, als er sich der Sünde ergibt und sich von Gott entfremdet. Da aber der Mensch seinem innersten Wesen nach für Gott geschaffen ist, so empfindet er diesen Tod als etwas widernatürliches, wogegen sich sein Innerstes sträubt; daher denn die Unruhe, die Angst, das böse Gewissen, die ganze Hölle des Unfriedens und der Unseligkeit, die auch unter der glänzendsten Hülle eines äussern, scheinbar ruhigen Lebens sich fort und fort kundgibt. Der innere Tod wird zur *innern Qual.*[1]) Und was die heilige Schrift die ewige Verdammnis nennt, ist nichts anders, als die vollendete Offenbarung dieses Zustandes der Unseligkeit, nichts anders, als, wie *Spurgeon* in einer

[1]) Es ist selbstverständlich, dass dieses *innere Gericht* unter Umständen zum *äussern Gericht* werden kann bei Einzelnen und bei ganzen Völkern und eben darin kulminirt. Aber dieses äussere Gericht, das man gemeiniglich mit dem Ausdruck *Strafe* bezeichnet, ist nur etwas sekundäres. Die äussere Strafe kann ganz fehlen, und das innere Gericht ist doch da. Umgekehrt können die äussern Folgen der Sünde fortdauern und vielleicht gar nie verschwinden, während das innere Gericht längst aufgehoben ist, in welchem Fall dann allerdings die äussern Folgen den Charakter der Strafe verloren haben. Auch der Fall kann eintreten, dass erst durch die äussere Strafe der Mensch zum Bewusstsein seines unseligen Zustandes kommt, die äussere Strafe also Mittel zum Zweck wird. Das eigentlich Substantielle am Wesen des Gerichts über die Sünde ist und bleibt daher das, was *inwendig* im Menschen vor sich geht. Das *Gewissen*, das ist der Richterstuhl, von dem aus Gott die Sünde richtet. Um dieses *innere* Gericht und dessen Aufhebung handelt es sich denn auch *einzig* bei der Versöhnung.

seiner Predigten sagt: „der grosse Ausbruch der schlummernden Lava, die vorher im innern des Herzens getobt hatte."

In dieser Weise also vollzieht sich die göttliche Strafgerechtigkeit an dem sündigen Menschen. Und eben darin erweist sich die ganze Majestät und der furchtbare Ernst dieser Gerechtigkeit, dass, wer nicht Teil haben will an dem heiligen Wesen und Leben Gottes, mit innerer Notwendigkeit sich selber zu Grunde richtet, und dass aller Widerstand, mit dem die Sünde sich ihr entgegenstellt, nur dazu dienen muss, die ganze Ohnmacht und Fluchwürdigkeit der Sünde in immer höherm Maasse zu offenbaren. Und wir merken es schon jetzt, — diese Gerechtigkeit Gottes ist eine heilige Ordnung, ein unverbrüchliches Gesetz, an dem sich nicht markten lässt, von dem kein Pünktlein dahin fallen kann, bis dass es alles geschehe. Es ist eine Gerechtigkeit, mit einem Wort, der (mit Anselm zu reden) *genuggetan* werden muss.

Hiebei müssen wir jedoch eins nicht übersehen. Das Objekt der göttlichen Strafgerechtigkeit ist (wie sich schon aus dem bisherigen ergibt), strenggenommen und in erster Linie nicht der Mensch, sondern die *Sünde*. Der Sünde gilt das Gericht, und wenn der Mensch in dieses Gericht sich implizirt findet, so geschieht das nur deshalb und insoweit, als er in die Sünde selber implicirt ist. Der Mensch aber als solcher, als persönliches Wesen, als Kreatur Gottes, von Gott geschaffen zu seinem Bild und zu seiner Gemeinschaft bestimmt, ist und bleibt auch im sündigen Zustand ein Gegenstand der *Liebe Gottes*. Gott müsste sich selber aufgeben, er müsste mit eigenen Händen seinen ewigen Heilsplan zertrümmern, er müsste nicht die ewige Liebe sein, wenn er aufhören wollte, den Menschen zu lieben, so lange noch irgend eine Möglichkeit vorhanden ist, seinen Heilsplan mit ihm zu verwirklichen, und ihn wieder in seine Gemeinschaft zu ziehen. Ja gerade der elende Zustand, in dem der Mensch sich befindet, das schwere Gericht, das auf ihm liegt, das furchtbare Verhängnis, dem er entgegengeht, das muss die Liebe Gottes zu ihrer höchsten Energie steigern. Seine Liebe wird zum *Erbarmen*. Erbarmen ist diejenige Form der Liebe, wo sich dieselbe hineinversenkt in fremdes Leid und es selber innerlich mitträgt und mitleidet, in der Absicht, den Menschen von diesem Leid zu befreien. Erbarmen ist also *leidende* (mitleidende) Liebe und insofern mehr eine menschliche als eine göttliche Eigenschaft, da wir uns Gott nicht als leidend denken können. Auf der andern Seite aber, da Gott die ewige Liebe ist, so folgt daraus mit Notwendigkeit, dass er lebendigen Anteil nimmt an dem Wohl und Weh seiner Geschöpfe, Anteil also auch an dem schwersten Leid, das die Sünde über den Menschen gebracht hat, also mit

andern Worten, dass er Erbarmen fühlt mit unserem Zustand. Wir können eben nur in menschlichen Ausdrücken und Begriffen von Gott reden. Es zeigt sich hier, mit wie gutem Recht der Dichter von einem ewigen Erbarmen redet, und „das alles Denken übersteigt." Mögen wir uns nun das begrifflich so oder anders zurechtlegen, so müssen wir jedenfalls von dem Begriff des Erbarmens, sobald wir ihn auf Gott übertragen, alles das fernhalten, was die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit seines Wesens beschränken müsste. Das Erbarmen Gottes hat nichts schwächliches und weichliches an sich, wie es sich so leicht mit dem menschlichen Erbarmen verbindet. Wohl nimmt er den innigsten Anteil an unserm Elend; aber diese Teilnahme ist nicht ein leidendes, passives Verhalten, sondern setzt sich sofort in die potenzirteste Aktivität um, dahin zielend, den Menschen aus dem Gericht zu erretten. Wie kann dieses aber geschehen? Offenbar nicht so, dass Gott in seinem Erbarmen, kraft seiner Machtvollkommenheit dieses Gericht ohne weiteres aufhebt oder negirt, also gleichsam Amnestie übt. Damit würde der heilige Gott mit sich selber in Widerspruch geraten. Er kann nicht aufheben, was er selbst als unverbrüchliche Ordnung gesetzt hat. So lange der Sünder in seiner gottwidrigen Stellung verharrt, kann auch das Erbarmen Gottes an dem Gericht nicht das geringste ändern. Auch als erbarmender Gott ist und bleibt er der Heilige, der die Sünde richtet. Soll also der Mensch aus dem Gericht errettet werden, so kann dies nur so geschehen, dass er zugleich aus dem Zustande errettet wird, mit dem das Gericht unzertrennlich verbunden ist, mit andern Worten, dass er aus dem Zustande der Gottentfremdung in den der Gottesgemeinschaft, aus der Sphäre des Todes in die Sphäre des Lebens zurückgeführt wird. Eben das nun, den Menschen zur Einkehr und Umkehr zu bringen, das ist das hohe Ziel, auf das das göttliche Erbarmen hinarbeitet, das eigentliche Gebiet, in dem es sich betätigt. *„Gott hat nicht Wohlgefallen an dem Tod des Sünders"*, dem dieser um der Sünde willen verfallen ist, und den Gott selber über ihn verhängt hat; aber eben darum *will Gott, „dass er sich bekehre und lebe"*. Dieser alte Prophetenspruch (Ezech. 18. 23. 32; 33. 11) ist die einfachste, vollkommen zutreffende Definition dessen, was die heilige Schrift unter dem göttlichen Erbarmen versteht.

Das *Erbarmen Gottes*, das ist somit der geheimnisvolle Punkt im göttlichen Wesen, in dem sein Ernst wider die Sünde und seine Liebe zu den Sündern sich zur Einheit zusammenschliesst. In diesem Erbarmen vollzieht sich daher faktisch die Versöhnung Gottes mit den Menschen als ein ewiger göttlicher Akt; aus diesem ewigen Urgrund des göttlichen Erbarmens fliesst alles, was Gott

zur Rettung des gefallenen Menschengeschlechts getan und tut, solange die Welt steht. — Es fliesst aus diesem Erbarmen vor allem die wunderbare *Langmut* und *Geduld,* mit welcher Gott den Sünder trägt, festhaltend an seinem Gericht, aber den Endentscheid desselben hinausschiebend, um dem Menschen Raum zur Busse zu geben. Es fliesst daraus her *die unwandelbare Treue Gottes,* die nun einmal nicht lassen kann von dem Werke, das sie begonnen, und durch alle Schwankungen und Irrungen hindurch dem Sünder unverändert seine Liebe bewahrt, stets bereit, zu vergeben, „siebzig mal siebenmal", wenn es sein muss und auch dem Verlorensten die Hand der Versöhnung bietend. Aber auch auf die *Strafgerechtigkeit Gottes* fällt von da aus nun erst das rechte Licht. Auch sie ist in ihrem tiefsten Grunde (soweit sie nicht die Sünde in abstracto sondern den *sündigen Menschen* angeht) nichts anders als *ein Ausfluss jenes Erbarmens,* ja das wirksamste Mittel zur Verwirklichung des göttlichen Heilzwecks. Gerade weil Gott das Elend des Menschen so zu Herzen geht, weil er ihn retten möchte aus seiner Verlorenheit, gerade deshalb muss er ihm das Gericht wider die Sünde zu schmecken geben, muss ihn in seinem Herzen all den Unfrieden und die Angst erfahren lassen, die die Sünde im Gefolge führt, damit er es erkenne, welch grosses Übel es ist, wider Gott zu sündigen und umkehre aus seiner Gottentfremdung. Es ist also die Liebe Gottes selber, die im Gericht zu dem Sünder redet und was die heilige Schrift den Zorn Gottes nennt, das ist im Grunde ein verhülltes Erbarmen, „der aktivgewordene Liebesschmerz Gottes über die Sünde des Menschen", der aus dem Herzen Gottes sich ergiessen soll in das Herz des Menschen, um auch da zur Wahrheit zu werden. So tritt uns auch hier wieder die Einheit der Liebe und der Heiligkeit Gottes entgegen.

Damit ist nun aber auch der Weg angedeutet, auf dem der Sünder mit Gott versöhnt werden kann. Wie Gott nur in vollständigem Einklang und unter unbedingtem Festhalten seiner strafenden Gerechtigkeit Gnade üben, nur gleichsam durch das Gericht hindurch sich einen Weg bahnen kann zu dem Herzen des Sünders, so kann der sündige Mensch nur so zum Genuss der göttlichen Gnade gelangen, dass er seinerseits in der Busse unter das Gericht Gottes sich beugt, sich als schuldig bekennt, ebendamit aber aus seiner gottwidrigen Stellung heraustritt und sich Gott zuwendet.

Und nun ergibt sich uns von hier aus auch der richtige Begriff der *Sündenvergebung.* Dieselbe ist nichts andres als die restitutio in integrum, die Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und die Aufnahme des Menschen in die Gemeinschaft mit Gott, es ist der Lichtstrahl göttlicher

Gnade, der das Herz des bussfertigen Sünders trifft, sobald er aus dem Schattenkegel der Sünde heraustritt, der ihm bisher dieses Licht verhüllte. Sündenvergebung fällt daher genau zusammen mit dem, was Paulus *Rechtfertigung* nennt, es ist die Rechtfertigung selber nach ihrer negativen Seite, sofern sich dieselbe dem bussfertigen Sünder kundgibt als Schwinden des Schuldbewusstseins, und diese beiden Begriffe, Sündenvergebung und Rechtfertigung verhalten sich genau so zu einander, wie auf Seite des Menschen die Correlatbegriffe der *Busse* und *des Glaubens.*

Die Sündenvergebung ist daher durchaus nicht etwa ein Akt der Willkür von Seiten Gottes, sondern ein Akt *der striktesten Gerechtigkeit,* es ist dasjenige Verhalten Gottes, das der veränderten Stellung des Sünders entspricht. Nicht nur trotz seiner Gerechtigkeit, ja nicht einmal nur unbeschadet seiner Gerechtigkeit, sondern *aus Gerechtigkeit* vergibt Gott dem Bussfertigen seine Sünde. Es wäre ungerecht, Gott würde sich mit sich selber in Widerspruch setzen, wenn er den bussfertigen Sünder anders behandeln würde. Es ist buchstäblich so, wie der Verfasser des ersten Johannisbriefes sagt (I. Joh. 1.9): „Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist Gott *treu* und *gerecht*, dass er uns die Sünden vergibt und reinigt uns von aller Ungerechtigkeit." Auch dem paulinischen Ausdruck *Rechtfertigung* liegt die nämliche Auffassung zu Grunde. Wir werden gerechtfertigt aus dem Glauben, weil wir als Glaubende in das rechte Verhältnis zu Gott getreten sind, das nun in der Rechtfertigung seine Anerkennung und Bestätigung von Seiten Gottes findet. Zugleich ist die Sündenvergebung aber auch ein Act der *überschwänglichsten Liebe,* ja ein eigentlicher Triumph dieser Liebe, die nun endlich nach langem Suchen und Arbeiten, Warten und Harren das verirrte Schäflein gefunden hat und es heim bringt.

Eben hier nun, vom Bewusstsein des versöhnten Menschen aus betrachtet, erscheint die Einheit der Liebe und der Gerechtigkeit Gottes im schönsten Licht. Beides, die Liebe und die Gerechtigkeit, sind nur verschiedene Seiten des einen ungeteilten Wesens Gottes, die einander gegenseitig so innig durchdringen, dass keine ohne die andere wirksam gedacht werden kann und mit dem einen Begriff zugleich der andere mitgesetzt ist.

Wir nennen Gott die *Liebe,* sofern er die ganze Fülle seines göttlichen Lebens den Menschen aufschliesst, und sie dieses Lebens teilhaftig macht. Es ist aber klar, dass diese Selbstmitteilung der Liebe nur unter der Voraussetzung möglich ist, wenn diese Liebe sich nicht selber aufgibt, sondern den Menschen gegenüber in ihrer Einzigartigkeit als der ewige Grund ihres Heils sich behauptet und deshalb gegen alles reagirt, was dieser Liebe sich nicht hingibt.

Das heisst aber mit andern Worten, es gehört zum *Wesen der Liebe, dass sie heilige Liebe ist.* Auf das nämliche Resultat kommen wir hinaus, wenn wir vom Begriff der *Gerechtigkeit* ausgehen. Wir nennen Gott gerecht, sofern er in seinem Verhalten den Menschen gegenüber die innere Einheit seines Wesens bewahrt, mit seinem heiligen Wesen in Übereinstimmung bleibt und infolgedessen den Menschen so behandelt, wie es seinem heiligen Wesen und dem Verhalten des Menschen angemessen ist. Es ist aber klar, dass je nach der Stellung des Menschen zu Gott, diese Gerechtigkeit auf verschiedene Weise im Bewusstsein des Menschen sich reflektirt. Der unbussfertige Sünder wird sie an sich erfahren als strafende Gerechtigkeit, der bussfertige und gläubige aber als begnadigende, rechtfertigende Gerechtigkeit. Das heisst aber mit andern Worten: *Es gehört zum Wesen der Gerechtigkeit, dass sie zugleich auch Liebe ist.*

Es ist daher durchaus unrichtig, die beiden Funktionen des göttlichen Wesens, seine Strafen und sein Vergeben so von einander zu unterscheiden und zu trennen, dass die eine Funktion — das Vergeben — der Liebe, die andere — das Strafen — ausschliesslich der Gerechtigkeit zugewiesen wird. Ob Gott die Sünde straft oder vergibt, in beiden Fällen ist sowohl seine Liebe als seine Gerechtigkeit wirksam. Auch die Liebe straft, auch die Gerechtigkeit vergibt.

Es ist darum kein Widerspruch, wenn Paulus das Versöhnungswerk Gottes das eine Mal (Röm. 5.8; 8.35 ff.) als eine Offenbarung seiner Liebe, das andere Mal (Röm. 3) als eine Offenbarung seiner Gerechtigkeit darstellt, sondern es hat dieses seinen Grund in dem Wesen der Versöhnung selber. Diese Versöhnung ist eine *Offenbarung der Liebe Gottes,* sofern diese Liebe der einzige Grund unsres Heils ist, auf den alles zurückgeführt werden muss, was wir vom Heil an uns erfahren, von den ersten leisesten Regungen der Busse bis zur herrlichen Freiheit und Seligkeit der Kinder Gottes. Sie ist eine *Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes,* sofern durch diese Versöhnung das durch die Sünde gestörte normale Verhältnis zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt, alles wieder in die *rechte,* d. h. dem Wesen Gottes entsprechende Ordnung gebracht wird.

Dies in kurzen Zügen unsere Auffassung von der Versöhnung Gottes mit den Menschen. Wo bleibt nun aber, so wird man fragen, das Versöhnungswerk Christi? Wird dasselbe bei einer solchen Auffassung nicht völlig überflüssig? Keineswegs. Gerade umgekehrt, erst jetzt gewinnt dasselbe seine rechte Stelle. Wir haben zwar scheinbar die ganze Darlegung unserer Auffassung von der Versöhnungslehre ohne Christum zuwegegebracht. Aber eben nur

scheinbar. In Wirklichkeit haben wir nur die Aussagen unseres christlichen, d. h. durch Christum bestimmten Bewusstseins über Gott zusammengestellt. Ja, die ganze Liebesbewegung im Herzen Gottes, wie wir sie in ihren einzelnen Momenten auseinanderzulegen versuchten, ist, genau besehen, nichts anders als eine Abstraktion dessen, was in der Seele Jesu in seinem Leiden und Sterben vor sich gegangen ist. Wenn es aber uns, die wir doch im Centrum des Christentums stehen und dem Vater ins Herz schauen, schwerfällt, den Vorgang der Versöhnung, wie sie sich in Gott selber vollzieht, unserm Denken nach allen Seiten hin begrifflich zurechtzulegen[1]), wie viel weniger wird es solchen gelingen können, die die Offenbarung in Christo noch nicht kennen.

Versetzen wir uns im Geist in die vorchristliche Welt; denken wir uns hinein in das Bewusstsein eines blinden Heiden (Nichtjuden) einerseits, eines erleuchteten Juden anderseits; was ergibt sich da?

Der Heide kann einen sich versöhnenden Gott schon deswegen nicht finden, weil die sittlich religiösen Bedingungen in ihm nicht dazu vorhanden sind. Bei seinem abgestumpften Gewissen kann ihm weder die Liebe noch die Gerechtigkeit Gottes recht zum Bewusstsein kommen, geschweige denn die Einheit beider. Für ihn fällt ja überhaupt die Gottheit in eine Summe teils verderbender, teils segnender Naturkräfte auseinander.

Anders ist es bei den Juden. Hier wird das sittlich religiöse Bewusstsein des einzelnen getragen und gehoben durch eine heilige Geschichte, die den Ernst und die Liebe Gottes mit lauter Stimme ihm predigt. Und diese Predigt findet einen Wiederhall. Jubelnd singen einige hochbegnadigte Geister: „Lobe den Herrn, meine Seele, der dir all' deine Sünden vergibt und heilet all' deine Gebrechen." (Ps. 103. 1—3). Aber es sind nur vereinzelte Geister, die in kühnem Fluge hineinzudringen versuchen in die Tiefen der Gottheit, denen die andern nicht zu folgen vermögen, und die selber wieder ermattet zurücksinken müssen von ihrem Fluge und neben jenen Jubelgesängen ziehen noch andere Töne, herzzerreissende Klagen durch die Geschichte Israels hindurch. Israel ringt nach Versöhnung, ein wahrhaft titanenartiges Ringen tritt uns da entgegen. Man denke nur an das Buch Hiob, an jene Fragen, warum der Gerechte leiden müsse, während der Gottlose glücklich sei, an welcher die edelsten Geister sich abquälten (Ps. 73 u. a.), man denke an die Propheten, die Israels Sünde getragen, als treue

[1]) Man denke an den schwierigen Begriff des „*Erbarmens*", der, auf Gott angewendet, so geläufig und populär er dem christlichen Bewusstsein ist, wissenschaftlich fast gar nicht definirt werden kann.

Priester vor Gott es zu vertreten suchten und am Ende die trostlose Antwort von Gott zurückbringen mussten: „wenn auch Samuel und Mose für dieses Volk bitten würden, so habe ich doch kein Herz zu diesem Volk, treibe sie weg von mir“ (Jerem. 15.1 — vergl. auch Ezech. 14.14 und Jerem. 15.6). Israel ringt nach Versöhnung; aber sein Ringen ist ein erfolgloses. Die Liebe Gottes und den Ernst Gottes, beides hat es vielfältig zu erfahren bekommen. Es weiss es und bekennt es: „Gott ist ein gnädiger Gott, der die Sünde vergibt“, und wiederum: „er ist ein gerechter und heiliger Gott, der die Sünde straft“; aber die Einheit beider hat es ebenfalls nicht gefunden. Der Zorn Gottes ist ihm noch ein *verhülltes* Erbarmen. Es hat die Lösung nicht gefunden; aber es hat sie geahnt, ja, es hat sie gehofft und die Hoffnung ausgesprochen in der Erwartung eines Messias, der Israel erlösen sollte von allen seinen Sünden. Und einer unter ihnen, der Evangelist des alten Bundes hat die Lösung im Geiste geschaut und hat sie beschrieben in jener bekannten Schilderung des leidenden Gottesknechts (Jes. 53). Wohl ist jener Knecht Gottes zunächst der edle Kern des Volkes Israel, vorab die Propheten. Aber dieses Mal hat das ewige Erbarmen selber ihm unbewusst die Hand geführt, und am Ende steht dieses Bild des leidenden Gottesknechts so vollendet und ideal vor ihm da, dass er sich nicht mehr mit demselben identificiren kann, dass auch er, der Prophet, sich vor ihm beugen muss und bekennen: „der Herr warf unser aller Sünde auf ihn“.[1])

Es liegt also am Tage: Die Versöhnung Gottes mit der Welt, obwohl ein ewiger Akt Gottes, der sich in Gott selber von Ewig-

[1]) Wir schliessen uns hier der Auffassung von *Hermann Schulz* an (alttestam. Theologie, IV. Auflage, pag. 799): „Die Schilderung ist so konkret und persönlich lebendig, dass die Annahme eines blossen Kollektivums ihr nicht gerecht wird. Jedenfalls wäre dieses Kollektivum zu einem Idealbild der Zukunft in der lebendigsten Weise personificirt. Und da doch Jes. 53.1 offenbar der Prophet und das fromme Israel reden, während V. 4 der Gottesknecht von diesen Redenden unterschieden wird, als der, der für sie gelitten hat und gestorben ist, so muss man in ihm etwas sehen, was auch dem frommen Israel der Gegenwart des Propheten gegenständlich und von ihm unterschieden gedacht werden kann.“ — „Der Prophet hat nicht von einem Individuum der Zukunft reden wollen. Die Gestalt, von welcher er ausgeht, ist die geschichtlich vorhandene, von der er so oft geredet hat. Aber er wird über sich selber hinausgehoben. Die Gestalt, welche er schaut, verkörpert sich ihm zur Idealgestalt, in der er das Heil vollendet, und alle Rätsel der Gegenwart gelöst sieht. Wenn irgendwo in der Geschichte der Poesie und Weissagung, dann gilt es hier, dass der vom Geist erfüllte mehr gesagt hat, als er selbst sagen wollte und verstand.“ — Mag man übrigens diese Stelle Jes. 53 so oder anders auslegen, jedenfalls erwartet Israel das *volle Heil* von der *Zukunft* und bringt es so oder anders mit der Erwartung eines Messias in Verbindung.

keit her vollzieht, ist der vorchristlichen Welt in ihrem tiefsten Grunde ein verschlossenes Geheimnis, und zwar einfach deshalb, weil es noch nicht *offenbar* geworden ist. Offenbar werden kann aber dieses Geheimnis nur so, dass jener innergöttliche Akt zur innerweltlichen Tat sich umsetzt, mit andern Worten, dass jener Prozess der Versöhnung, wie er im Herzen Gottes vor sich geht, als eine *offenbare Heilstat* Gottes unter den Menschen auf Erden sich vollzieht. Vollziehen aber kann diese Heilstat nur einer, der nicht nur einzelne Strahlen, sondern gleichsam die Sonne des göttlichen Wesens in sich trägt und in die Welt ausstrahlen lässt. Denn eher kann die Einheit der Liebe und Gerechtigkeit Gottes nicht offenbar werden, als bis das ganze Wesen Gottes nach diesen zwei Seiten hin, in absoluter Weise sich ausgewirkt hat und damit offenbar geworden ist. Eben das geschieht nun durch Christus. Somit ist die Frage, ob und inwieweit für die sündige Welt ausserhalb Christo eine Versöhnung zu finden sei, durch die Geschichte selbst grundsätzlich für ein und allemal erledigt.

Ohne uns bei den verschiedenartigen Ansichten und Meinungen über die Person Christi aufzuhalten, ist uns eines sofort klar. In ihm ist eine *Gerechtigkeit,* eine fleckenlose *Heiligkeit,* kraft deren er sagen darf: „Ich und der Vater sind eins" (hier nicht metaphysisch, sondern ethisch zu verstehen) und wiederum eine schrankenlose *Liebe* und *Hingebung,* die ihn mit allem, was Mensch heisst, bis zur Aufopferung seines Lebens in den Tod, aufs unauflöslichste verbindet und zwar beides in höchster Vollendung. In Christo ist somit *Liebe* und *Gerechtigkeit faktisch eins*; in heiliger Liebe mit Gott und Menschen gleich innig verbunden, schliessen sich beide Teile in seiner Person zur Einheit zusammen. Er ist daher, wenn wir so sagen dürfen, *die personifizirte Versöhnung,* oder, wie die Schrift sagt, (I. Tim. 2.5) der *Mittler* (μεσίτης) *zwischen Gott und den Menschen.*

Ist nun aber Christus Versöhner kraft seiner Persönlichkeit, so wird sein Versöhnungswerk darin bestehen, dass er, eingehend in die Gegensätze der Welt, das Wesen seiner Persönlichkeit entfaltet und zur Tat seines Lebens werden lässt, indem er dabei fortwährend die Einheit seines Wesens bewahrt.

Diese innere Einheit tritt dann auch deutlich genug zu Tage. Wohl ist der Inhalt seiner Verkündigung des Evangeliums, die frohe Botschaft von der Gnade Gottes, und hat er diese Gnade in ihrem ganzen Umfang, ihrer unergründlichen Tiefe und ihrer überschwenglichen Herrlichkeit den Menschen geoffenbart, sowie nur er es imstande war. Aber Hand in Hand mit dieser Gnadenpredigt, auf jedem Punkt unzertrennlich mit ihr verbunden, geht die ein-

schneidendste Busspredigt. So unähnlich sonst seine ganze Persönlichkeit derjenigen des Täufers ist, in diesem Punkt, da ist er eins mit ihm und setzt seine Tätigkeit fort. Tut Busse, das ist der Grundton, auf den seine Gnadenpredigt sich aufbaut, und der von seinem ersten Auftreten an durch sein ganzes Wirken hindurchklingt. Gnade für alle, alle, auch für den Verworfensten und Verlorensten, aber unter der unerlässlichen Bedingung, dass er Busse tue und damit der göttlichen Gerechtigkeit den schuldigen Tribut leiste. So innig daher die Liebe ist, die er der Welt entgegenbringt, und mit der er als ein guter Hirte das Verlorne sucht, so lässt er sich doch durch diese Liebe keinen Augenblick bestechen in seinem Urteil über die Sünde. Der Sünde als solcher gegenüber gibt es für ihn keine andere Stellung, als die des absolutesten Gegensatzes, der rücksichtslosesten Bekämpfung, daher er denn, weit entfernt, das, was die heilige Schrift den Zorn Gottes nennt, als beschränktes Vorurteil einer mangelhaften Gotteserkenntnis hinzustellen, vielmehr die ganze Wahrheit dieser biblischen Vorstellung mit einem erschütternden Ernste geltend macht, mit einem Ernst, der selbst die schärfsten Aussprüche der Propheten und eines Paulus weit hinter sich zurücklässt. Haben die alten Propheten die Sünde mit Geisseln gezüchtigt, so hat Jesus sie gleichsam mit Skorpionen gezüchtigt. Gleichen die alttestamentlichen Strafreden wuchtigen Keulenschlägen, so sind die Worte Jesu ein zweischneidiges Schwert, welches stets das Zentrum trifft und dem Hörer durchs Herz geht.[1]) So wird der, der gekommen ist, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist, zugleich der, der das Gericht über die Sünde offenbart, indem er dieselbe aus ihren geheimsten Schlupfwinkeln hervortreibt und aus der Verborgenheit ans Licht zieht (Joh. 3.19 ff.)

(Schluss folgt.)

Bücherschau.

Die heilige Schrift des Alten Testamentes in Verbindung mit Bäthgen, Guthe u. A. *übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch*, 1890—94. Freiburg i. B. und Leipzig. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Subskriptionspreis für 78 3/4 Druckbogen und eine Karte von Palästina 12 M.

[1]) Man vergleiche folgende Aussprüche Jesu: Mth. 5. 22. 28. (Die leiseste Lust wird als Sünde angerechnet.) Mth. 12. 36. (Jedes unnütze Wort wird zur Rechenschaft gezogen.) Mth. 18. 24. (Die Schuld des Menschen gleich 10 000 Talenten.) Mth. 11. 20. ff (Das Wehe über die Städte; Sodom und Gomorrha werden sie verdammen.) Mth. 23. 1. ff (Das Wehe über die Pharisäer.) Luk. 16. 23. (Der Ort der Qual.) Mth. 13. 42. 50; 22. 13; 25. 30. (Heulen und Zähneknirschen.) Mth. 25. 41. (Gehet in das ewige Haus.) etc. etc.

Vorstehendes Werk, dessen erste Hälfte wir im Jahrgang 1892 2. Heft dieser Zeitschrift angezeigt haben, liegt nun vollendet vor. Es umfasst je mit besonderer Paginirung 1012 Seiten Übersetzung, 219 Seiten Beilagen, und XVIII Seiten Vorwort (1890 u. 1894) nebst Inhaltsverzeichnis u. s. w.

Dass mit dem Umfang auch der Preis des Ganzen über das ursprünglich angenommene Mass hinausgeht, wird durch die Fülle des Inhaltes gerechtfertigt, und wenn der Herausgeber im zweiten Vorwort die Verantwortung für die lange Verzögerung des Abschlusses auf seine Schultern zu nehmen erklärt, so wird ihm jeder billige Leser völlige Absolution geben, und eher sich wundern, dass er die Riesenaufgabe in so kurzer Frist und in so umfassender Weise bewältigen konnte.

Die Hauptgesichtspunkte, welche dem Werke zu Grunde liegen: Möglichste Ermittlung des richtigen Grundtextes, Richtigkeit und Verständlichkeit der Übersetzung, Andeutung der Resultate der historisch-kritischen Forschung über Entstehung und Redaktion der einzelnen Schriften — haben wir in der frühern Anzeige besprochen. Ein Referat über die Durchführung der Arbeit bezüglich der prophetischen und poetischen Schriften, wie wir es damals bezüglich des Pentateuchs und der historischen Bücher zu geben versuchten, erlaubt der uns zu Gebote stehende Raum nicht, und erscheint auch nicht nötig, da der in den Beilagen enthaltene „Abriss der Geschichte des a. t. Schrifttums" eine vollständige Übersicht der betreffenden Fragen und ihrer annähernden Lösung bietet.

Den ersten Teil dieser Beilagen bilden „textkritische Erläuterungen". Dieselben zeigen, wie eine Reinigung des masorethischen Textes von den ihn entstellenden Fehlern und von den durch Abschreiber etc. an ihm vorgenommenen Änderungen durchzuführen versucht wurde. Wie nötig, aber auch wie schwierig diese Arbeit war, wird im zweiten Vorwort anschaulich dargestellt. Die Ansichten über die Richtigkeit und Notwendigkeit der einzelnen Korrekturen werden stets auseinander gehen (wir halten, um nur *ein* Beispiel anzuführen, die Überlieferung der Masora in Jes. 55, 10 für anschaulicher und darum richtiger als die vorgeschlagene Änderung), aber dass oft der Text verderbt ist und einer Verbesserung bedarf, geht aus diesen Anmerkungen, die eine Fülle von Material in sich schliessen, mit Sicherheit hervor.

Es folgt ein alphabetisches Register der Eigennamen des A. T. nach der Schreibung Luthers und derjenigen der hebräischen Wortformen (Jeremia, jirmejahu etc.), und eine Übersicht der Maasse, Gewichte, Münzen, sowie der Zeitrechnung im A. T., sodann eine chronologische Übersicht der israelitischen Geschichte von Mose bis Alexander Jannäus mit synchronistischen Angaben aus der assyrisch-babylonischen und ägyptischen Geschichte, wobei laut Vorwort eine Zusammenstellung alles dessen beabsichtigt war, was als streng geschichtlicher Bericht zu betrachten ist; in einer eigenen Kolumne sind jeweilen die der betreffenden Zeit angehörigen oder zugeschriebenen Schriften des A. T. genannt.

Den höchst wertvollen Schluss der Beilagen bildet der oben erwähnte „Abriss der Geschichte des a. t. Schrifttums". Derselbe gibt den Schlüssel zu den der Übersetzung beigefügten „Randbuchstaben" (Seite XIV—XVI der Beilagen) und bietet eine gedrängte Übersicht der Forschungsarbeit der letzten Jahrzehnte, sowohl bezüglich der Entstehung und Sammlung der A. T. Schriften, als bezüglich der Entwiklung der israelitischen Religion. Wer nicht die Gelegenheit hat, die Hauptwerke dieser Forschungen selbst zu studieren, oder wer eine zusammenfassende Orientirung über dieselben sucht, dem wird hier

alles Nötige geboten, und durch Citate ist dafür gesorgt, dass man für jede Aufstellung auch sofort in dem betreffenden Abschnitt die Probe über die Begründung anstellen kann. Der Herausgeber verhehlt durchaus nicht, dass es hiebei noch viel Unsicheres gebe. Es ist auch sehr wohl möglich, dass manche Ansichten über die Zeit der Entstehung einzelner Schriften und Abschnitte, die jetzt vielen als ausgemacht gelten, später wieder aufgegeben werden müssen. Dass, wie z. B. jetzt meist behauptet wird, so zu sagen gar keine Poesie aus der Königszeit herstamme oder erhalten sei, sondern alle Psalmen, die Sprüche und selbst das Buch Hiob erst nach dem Exile entstanden seien, dass also in dieser Periode neben der gesetzlichen und der ihre Kehrseite bildenden apokalyptischen Richtung (Daniel) noch eine poetisch-prophetische nicht blos bestanden, sondern geradezu ihre Blüthe in der persischen und griechischen Zeit gehabt habe, ist uns höchst unwahrscheinlich. Wir haben hier mit dem Herausgeber noch manches Fragezeichen. Dagegen stimmen wir ihm bei, wenn er sagt: „dass des endgiltig Festgestellten noch weit mehr ist, kann nur der läugnen, der sein Urteil ohne einen Blick in den wirklichen Stand der wissenschaftlichen Forschung gebildet hat". Dass es sich hier vollends nicht um den Gegensatz von Glauben und Unglauben handelt, braucht in dieser Zeitschrift nicht gesagt zu werden.

Bei einem so umfassenden Werke versteht sich das Wort gar nicht immer von selbst: „Wer sucht, der findet". Wir möchten es dem Herausgeber zum ganz besondern Vorzuge anrechnen, dass die sorgfältige Durcharbeitung es den Lesern ermöglicht, den Weg vom Ganzen zum Einzelnen und umgekehrt in jeder Frage, über die er nach dem Plane des Werkes Aufschluss erwarten darf, ohne Mühe und sicher zu finden.

Zürich. F. Meyer.

Harnack, Dr. Adolf: **Lehrbuch der Dogmengeschichte.** Gr. 8°, dritte, verbesserte Auflage. Sammlung theologischer Lehrbücher. Freiburg i. B. und Leipzig 1894. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). I. Band. (S. 800 Mk. 17). *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, enthält Prolegemena zur Disciplin der Dogmengeschichte, die Voraussetzungen derselben und im I. Teil nun die Entstehung des kirchlichen Dogmas oder die Entstehung der apostolisch-katholischen Glaubenslehre und des ersten wissenschaftlichen kirchlichen Lehrsystems. Und zwar wird in einem ersten Buch die Vorbereitung, in einem zweiten die Grundlegung behandelt, letztere wiederum unterschieden zunächst als Fixirung und allmähliche Verweltlichung des Christentums als Kirche und weiterhin als Fixirung und allmähliche Hellenisirung des Christentums als Glaubenslehre. In Form eines Anhangs werden Exkurse beigegeben über: Zur Vorstellung von der Präexistenz, die Entstehung des Dogmas und die Liturgie, der Neuplatonismus und der Manichäismus. Der Verfasser sagt zur 3. Auflage: In den sechs Jahren, die seit dem Erscheinen der 2. Auflage verflossen sind, habe ich an dem Buche weiter gearbeitet, und sowol die in dieser Zeit erschienenen neuen Quellen und Untersuchungen verwertet, als auch selbst an vielen Stellen die Darstellung berichtigt und erweitert. Doch habe ich an der zweiten Hälfte des Werkes nur weniges zu verändern für nötig befunden, die Vermehrung um ca. 60 S. — ca. 12 konnten durch eine etwas veränderte Einrichtung des Satzes erspart werden — ist zum grössten Teil der 1. Hälfte zugut gekommen.

II. Band (S. 487, 10 Mk.) behandelt *die Entwickelung des kirchlichen Dogmas* und zwar das erste Buch: Die Entwickelungsgeschichte des Dogmas als Lehre von dem Gottmenschen auf dem Grunde der natürlichen Theologie, wiederum in die Unterabschnitte zerfallend. A) Die Voraussetzungen der Erlösungslehre

oder die natürliche Theologie. B) Die Lehre von der Erlösung in der Person des Gottmenschen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und C) der vorläufige Genuss der Erlösung. Im Vorwort zu dieser 3. Auflage sagt der Verfasser: Ich habe diesen Band einer genauen Durchsicht unterzogen und an nicht wenigen Stellen zu verbessern und zu bereichern gesucht. Die Seitenzahl ist Dank einer etwas veränderten Druckeinrichtung dieselbe geblieben, obgleich die neuen Zusätze 18—20 Seiten betragen. „Möge auch diese neue Auflage dem Studium einer geschichtlichen Periode förderlich sein, deren Hervorbringungen noch vielen unter uns als irreformabel gelten".

Grundriss der Theologischen Wissenschaften, bearbeitet von *Achelis* in Marburg, *Baumgarten* in Jena, *Cornill* in Königsberg, *Ficker* in Strassburg, *Grafe* in Bonn, *Guthe* in Leipzig, *Harnack* in Berlin, *Heinrici* in Leipzig, *Herrmann* in Marburg, *O. Holzmmann* in Giessen, *Jülicher* in Marburg, *Kaftan* in Berlin, *Krüger* in Giessen, *Loofs* in Halle, *Mirbt* in Marburg, *K. Müller* in Breslau, *Pietschmann* in Göttingen, *Reischle* in Giessen, *Stade* in Giessen. *Tröltsch* in Bonn u. A.

Die rührige akademische Verlagsbuchhandlung von *J. C. B. Mohr* (Paul Siebeck) in Freiburg i. B. und Leipzig hatte schon vor einer Reihe von Jahren eine „Sammlung theologischer Lehrbücher" mit Erfolg begonnen. Für eine Anzahl derselben wurde nach kurzer Zeit eine zweite Auflage notwendig. Nach ihrer eigenen Erklärung aber sei es für die Einbürgerung in den studentischen Kreisen, für die sie zunächst berechnet waren, hemmend gewesen, dass die Lehrbücher zum teil zu umfassend und dadurch zu teuer geworden sind. Es fehle also auch jetzt noch für die meisten einzelnen theologischen Fächer, wie für das Gesamtgebiet der Theologie, an kurzen, streng wissenschaftlichen Darstellungen, die dem akademischen Lehrer als Grundlage für seine Vorlesungen dienen, ihm einen Teil der mechanischen Aufgaben abnehmen und seine persönliche Wirksamkeit erleichtern können, Darstellungen, die es zugleich dem Studenten ermöglichen, einerseits das Gerippe der Vorlesungen festzuhalten und andererseits dabei doch dem freien Fluss der Rede zu folgen, aber auch den Stoff der Vorlesungen in anderer Auffassung kennen zu lernen, als sie die Vorlesung bietet.

Diesem Mangel wollte nun die genannte Verlagshandlung durch die Herausgabe obgenannter Handbücher, enthaltend einen Grundriss der theologischen Wissenschaften, begegnen. Für seine Bearbeitung hat sie folgende Grundsätze aufgestellt: 1. Hauptsache ist nicht die Masse des gebotenen Stoffs, sondern Einführung in dessen Verständnis, geschlossener Zusammenhang, einheitliche Darstellung. 2. Eben darum womöglich keine Polemik gegen Einzelheiten, sondern Auseinandersetzung mit dem Ganzen der gegnerischen Auffassung. 3. Die Darstellung möglichst knapp und gedrungen, dabei aber glatt und lesbar, dem Bedürfnis des Lernens, nicht des Auswendiglernens entsprechend. 4. Quellenbelege in der Regel nicht in extenso, und da, wo die Auffassung des Textes ihrem Wesen nach überhaupt nicht durch Mitteilung weniger kurzer Citate belegt werden kann, ganz zu unterlassen. 5. Mitteilung der Literatur nicht mit dem Ziel der Vollständigkeit, sondern nach dem Gesichtspunkt, dass dem Leser Gelegenheit gegeben sein soll, durch die wertvollsten Arbeiten sich tiefer in den Stoff und die Quellen einführen zu lassen.

Der Grundriss soll in zwei Reihen zerfallen: die erste umfasst die Hauptfächer der Theologie, die zweite eine Anzahl spezieller Disziplinen, die nicht ebenso regelmässig in grösseren Vorlesungen behandelt werden. Jeder Band erhält seine eigene Paginirung.

Von diesen Handbüchern sind bis jetzt erschienen: 1. *Heinrici*, Dr. *C. F. Georg:* **Theologische Encyklopädie.** Auf 360 Seiten wird in recht übersichtlicher, knapper und doch sehr lesbarer Form das Gebiet der theologischen Wissenschaft überblickt, zunächst die historische Theologie in den drei Abschnitten der biblischen Wissenschaft oder exegetischen Theologie, der Kirchengeschichte und der Methodenlehre der Geschichtsforschung; Hermeneutik und Kritik. Der zweite Teil, die normative Theologie, handelt in ihrem ersten Abschnitt von der systematischen, im zweiten von der praktischen Theologie. Den Schluss bildet die Geschichte der theologischen Encyklopädie und Methodologie (theologisches Studienwesen), so wie ein gutes Sachregister. (Preis M. 6).

2. *Cornill*, Dr. *Carl Heinr.:* **Einleitung in das alte Testament.** 325 Seiten. Wie der Verfasser in der Einleitung sagt, ging sein Bestreben dahin, die richtige Mitte zwischen Ausführlichkeit und Knappheit zu treffen und vor allem dem Studirenden niemals blos Resultate zu geben, sondern ihn in die Forschung selbst einzuführen. Wenn auch bisweilen nur andeutend, so sind doch immer die Gründe für jede Ansetzung und jedes Urteil gegeben und so ein Nachprüfen ermöglicht, nicht gedankenloses Nachsprechen oder gar mechanisches Auswendig lernen gefordert und gefördert. (Preis M. 5).

3. *Müller*, D. *Karl:* **Kirchengeschichte,** I. Bd., M. 9.50, S. 636. Der Verfasser sagt einleitend: „An Darstellungen der Kirchengeschichte fehlt es wahrlich nicht. Trotzdem habe ich mich der Aufforderung, eine neue zu schreiben, nicht entzogen, weil ich meine, dass wir einmal mit der alten Auswahl und Anordnung des Stoffs brechen müssen. Seit etwa zehn Jahren habe ich das für mich in immer neuen Anläufen versucht und lege nun die Ergebnisse vor. Meine Absicht war, die Geschichte im straffen Zusammenhang ihrer Elemente vorzuführen, Ereignisse und Zustände nur soweit aufzunehmen, als sie lebendige Kräfte, Mächte der Entwicklung oder Hemmung bilden. In diesem Sinn die Zügel des Stoffs fest in den Händen zu halten und den Blick immer auf das Ganze zu richten, scheint mir die höchste Aufgabe einer solchen Darstellung.

4. *Harnack*, D. *A.:* **Dogmengeschichte,** 2. neu bearbeitete Auflage; S. 386, M. 6. Seinen Standpunkt, den er zu dieser für die Studierenden bestimmten Arbeit eingenommen, zeichnet auch hier der Verfasser genauer, indem er sagt: „Mir lag es daran, den inneren Gang der Entwicklung zu zeichnen, alles auszuscheiden, was die Einsicht in ihn erschwert, und eine Darstellung zu geben, die im Zusammenhang gelesen werden kann. Von einem Grundriss der Dogmengeschichte, der dieser Aufgabe genügt, verspreche ich mir am meisten; denn in unserer Disciplin kommt alles darauf an, Verständnis zu erwecken. Es ist aber eine alte Erfahrung, dass solche Leitfäden, die nicht gelesen, sondern nur studiert werden können, in der Regel auch nicht studiert, sondern nur zum Nachschlagen benutzt werden. Ich wünsche, dass die Hörer dogmengeschichtlicher Vorlesungen diese Blätter in die Hand nehmen und dass die Geförderten sie bei der Repetition gebrauchen. Vielleicht aber leisten sie auch über diesen nächsten Zweck hinaus denen einen Dienst, die sich, ohne Theologen zu sein, über den Gang einer der kompliziertesten geschichtlichen Entwiklung in Kürze belehren wollen. Die Kenntnis der wichtigsten Tatsachen der Kirchengeschichte setzen sie allerdings voraus. Für diese hat jetzt Karl Müller in seinem „Grundriss" (Bd. I 1892) das trefflichste Studentenbuch geschaffen, aus dem auch die alten Studenten viel lernen können."

7. *Jülicher*, D. *A.*: **Einleitung in das Neue Testament.** S. 404. M. 6.—, gebunden M. 7.—. Aus dem Vorwort des Verfassers entnehmen wir: „Um die mir von der Redaktion vorgezeichneten Grundsätze nicht zu verletzen, habe ich vieles zurückbehalten, was ich zur Verteidigung meiner Anschauungen sonst gerne mitgeteilt hätte. Der 2. und 3. Teil, die Geschichte des Kanons und die des Textes werden die Hauptschuld daran tragen; ich mochte bei ihnen am wenigsten mit den Zeilen markten, weil sie in der Regel zu gering geschätzt werden, der Einblick in dieses Werden aber vor anderem geeignet ist, eine gesunde Auffassung theologischer Fragen herbeizuführen. Ungewöhnlich sparsam bin ich in den Literaturangaben verfahren: indes beim Neuen Testament ist es schwer, auch nur die wertvolleren Arbeiten auszusondern; und da ein Grundriss irgendwelche Vollständigkeit in dieser Beziehung nicht verspricht, begnügte ich mich in der Regel damit, von neueren Büchern die zu nennen, in denen der Leser über die weitere Literatur in Kenntnis gesetzt wird.

Einem Werke wie der „Einleitung" Holtzmann's Konkurrenz zu machen, konnte mir ja nicht einfallen: nach wie vor wird dies für eingehende Studien auf unserm Gebiete unentbehrlich bleiben. . . .

Zu Lesern kann ich mir nur Menschen wünschen, die eine streng geschichtliche Behandlung der NTlichen Wissenschaft als berechtigt anerkennen; dies vorausgesetzt ist eine besondere theologische Fachbildung nicht vonnöten, ich hoffe vielmehr einem zweifellosen Bedürfnisse aussertheologischer Kreise von höherer Bildung entgegenzukommen, wenn ich in möglichst einfacher und auf die Hauptsachen sich beschränkender Darstellung die Geschichte des Neuen Testaments von seinen Ursprüngen an erzähle. . . ."

Ueber das Recht und Unrecht der Bibelkritik. Zur Verständigung mit ängstlichen Verehrern der Bibel. Von *Ad. Kinzler*, theolog. Lehrer am Missionshaus in Basel. — Basel. R. Reich. 46 S. 60 Rp.

Ein sehr erfreuliches und sehr zeitgemässes Büchlein, das uns hier ein in Missionskreisen arbeitender Theologe zu seiner Selbstverteidigung darbietet — zeitgemäss, weil jetzt endlich die wissenschaftliche Bibelkritik in ihren besonnenen Resultaten anfängt auch in strenggläubige Leserkreise einzudringen und dort viel Unbehagen und Sturm erregt; erfreulich aber auch durch den Wahrheitsmut, mit dem der Verfasser für seine wissenschaftliche Überzeugung gegenüber dem Vorwurf des Unglaubens eintritt. Er tut dies besonders im zweiten Teil, indem er durch die streng durchgeführte Unterscheidung von Bibel und Wort Gottes die Unabhängigkeit des Glaubens von den Ergebnissen der Kritik unwiderleglich dartut.

Wir Geistliche haben wirklich allen Grund, für dieses Büchlein dankbar zu sein; denn wir alle haben wohl schon oft die Erfahrung gemacht, wie ängstlich man in gewissen Kreisen ist, wenn irgendwie der Buchstaben der Bibel angezweifelt wird. Während in altlutherischen Kreisen noch jetzt die Konfessionsschriften oft über die Bibel gestellt werden, hat man in der reformirten Kirche von jeher vielfach die Bibel selbst zum papierenen Papst gemacht, von dem jede menschliche Vernunft sich zu beugen habe. Diese Anschauungsweise wirkt noch immer nach, und Hand in Hand mit dieser Bibliolatrie geht die Verachtung der theologischen Wissenschaft in Sachen des Glaubens. Es ist hohe Zeit, dass in diesen Dingen neue bessere Erkenntnis über Gottes Wort und Offenbarung allgemein durchdringe; denn mit vollem Recht sagt der Verfasser S. 14: „Die falsche Apologetik hat sehr, sehr viel geschadet, eben weil sie falsch, d. h. nicht blos irrend, sondern auch nicht immer ganz ehrlich und offen war. Ehrlich währt aber am längsten." G. J.

Anselmus redivivus

oder

Kritik und Rekonstruktion der kirchlichen Versöhnungslehre.

Von R. Schweizer in Grafenried (Ct. Bern).

(Schluss.)

Das führt uns aber sofort einen Schritt weiter. Man pflegt von gewisser Seite mit Vorliebe den Schwerpunkt des Wirkens Jesu in seine Lehrtätigkeit zu setzen und findet eben hierin das eigentlich erlösende Moment. Um auf einen Menschen erlösend einzuwirken, bedürfe es, so meint man häufig, weiter nichts, als dass man durch Wort und Beispiel ihm den rechten Weg zeigt und über seine Pflichten ihn belehrt. Wäre dieses richtig, dann hätte am Ende des Wirkens Jesu das ganze Volk, die Pharisäer und Schriftgelehrten an der Spitze, dankbar huldigend ihm zu Füssen liegen müssen. Denn klarer, verständlicher, überzeugender ist der Weg des Lebens den Menschen nie vorgelegt worden, heller, reiner, strahlender die Sonne der göttlichen Wahrheit nie über dieser Welt aufgegangen, als in dem, der von sich sagen konnte: „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Allein von einem solchen äussern Erfolg finden wir keine Spur, sondern vielmehr das gerade Gegenteil: Ja, das Licht schien in die Finsternis, hell, rein und klar; — aber die Finsternis hat es nicht begriffen, ja, sie hat es gehasst und ihren Grimm in unverhüllter Weise an dem Träger dieses Lichts ausgelassen. So finden wir gleich von Anfang an Jesum in einen Kampf verwickelt, der, weit entfernt, durch sein versöhnendes Wirken und Lehren beigelegt zu werden, immer schärfer sich zuspitzt, bis am Ende seiner Lehrtätigkeit die Gegensätze in äusserster Spannung einander gegenüberstehen. Die Obersten des Volkes, von glühendem Hass gegen ihn erfüllt, nur auf den Anlass wartend, denselben zur Tat werden zu lassen; das Volk, das so freudig im Anfang sich um ihn geschaart, nach seinem eigenen Ausspruch ein unfruchtbarer Baum, ein dürres Holz, an dem auch seine treuste Arbeit nichts hat ausrichten können; ja selbst seine Jünger ohne tieferes Verständnis für die Bedeutung seines Wirkens, — das ist die trostlose Situation, wie sie sich in Folge seiner Lehrtätigkeit schliesslich gestaltet hat. Ja, so gross ist der Bann der Sünde, der auf dem Volk lastet, und dem auch die besten, relativ gesundesten Elemente sich nicht entziehen können, dass, sowie der vernichtende

Schlag über ihn hereinbricht, auch nicht einer den Mut hat, sich offen auf seine Seite zu stellen. Wäre nun Jesus nichts weiter gewesen, als ein *Lehrer* der Wahrheit, dann war für ihn jetzt der Augenblick gekommen, wo er, von der Erfolglosigkeit seiner Arbeit überzeugt, vom Schauplatz abtreten und das verblendete Volk seinem Schicksal überlassen musste. Wo keine Ohren mehr sind, zu hören, kein Sinn, die Wahrheit zu erfassen, ja, wo jede Verkündigung der Wahrheit den Widerstand gegen dieselbe nur noch steigert — da muss am Ende der Mund der Wahrheit schweigen. Auf dem Weg der blossen Belehrung war unter solchen Umständen nichts mehr zu erreichen.

Aber noch ein anderer Weg bot sich dar. Der ist's, den der Prophet in der bekannten Schilderung des Knechtes Gottes gezeichnet hat und den Jesus selber zeitlebens gewandelt ist. Der Weg der *dienenden, sich hingebenden Liebe*. „Ich bin nicht gekommen, mir dienen zu lassen, sondern dass ich diene und gebe mein Leben zum Lösegeld für viele", das war seine Losung. Darum hat er die Hand nicht vom Pfluge zurückgezogen, hat sich nicht entmutigen lassen durch den Grimm seiner Feinde, so klar ihm auch sein Schicksal vor Augen stand, sondern hat ausgeharrt auf seinem Posten, auch dann, als seinem Lehren und Wirken ein Ende gemacht war. Das war der Weg, den ihn sein Vater gewiesen hatte und dieser Weg führte ihn zum Siege.

Wo alles Lehren und Ermahnen im Kampf wieder die Sünde nichts mehr ausrichtet, da bleibt nur eines noch übrig, dass man der Sünde freien Lauf lässt und sie dadurch nötigt, ihr innerstes Wesen auszuwirken und ebendamit sich selber ad absurdum zu führen. Zur Vollendung seines Versöhnungswerks gab es daher für Jesum keinen andern Weg, als dass er sich der Sünde freiwillig als Opfer überlieferte und ihre ganze Wut an seiner heiligen Person austoben liess, bis sie auch das letzte und äusserste an ihm getan hatte und er als eine blutige Leiche am Kreuze hing. Im Kreuzestod Jesu, da hat die Sünde ihren höchsten Kulminationspunkt erreicht, ihr innerstes Wesen geoffenbart. Hier ist daher ihr Gericht vollendet. Denn wo die Sünde sich zeigt, wie sie ist, in ihrer nackten unverhüllten Gestalt, da ist sie gerichtet. Ihr glänzender Sieg ist zugleich ihre entscheidende tötliche Niederlage.[1]) Darum spricht Jesus im Hinblick auf sein bevorstehendes Leiden und Sterben: „Nun geht das Gericht über die Welt, nun wird der Fürst dieser Welt ausgestossen". (Joh. 12, 31). Und dass die Feinde Jesu selber unmittelbar nach seinem Tod etwas von diesem Gericht in sich verspürten, dass sie mit geschlagenem Gewissen die Richtstätte verliessen, das ist nicht nur psychologisch von vornherein denkbar, sondern wird uns auch ausdrücklich durch die evangelischen Berichte bestätigt. (Matth. 27, 54; Luk. 23, 48).

[1]) Da die Sünde von ihrem ersten Entstehen an den Keim ihrer Selbstaufhebung, ihres Gerichts in sich selber trägt, so kann von einer Macht bei ihr nur in dem Masse die Rede sein, als es ihr gelingt, ihr eigentliches Wesen

Ist nun aber die Sünde einmal gerichtet, dann ist sie überhaupt gerichtet, für alle Zeiten in ihrer Fluchwürdigkeit und Ohnmacht ans Licht gezogen und damit ihre dämonische Gewalt prinzipiell gebrochen. Hat sich einer gefunden, an dem die Macht der Sünde auch in den heissesten Angriffen zerschellen musste, so ist nun in diesem einen, wie Baumgarten (Leben Jesu S. 22) schön sagt, „in der Welt eine Stätte geschaffen, wo die Zwingherrschaft des Starken ein Ende hat und die Gewalt des Weltreichs keinen Zugang findet, dagegen Friede und Freiheit ihren Tron aufgeschlagen haben." So verwandelt sich *das Gericht über die Sünde durch die Liebe Jesu, die ihn in den Tod treibt in eine Erlösung* von der Sünde, an der ein jeder in dem Masse Anteil hat, als er in Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser d. h. unter der Herrschaft seines Geistes steht. So weit der Geist Christi uns regiert, so weit ist auch für uns, wie für den Erlöser selber die Sünde *eine überwundene Macht*, die keine Gewalt mehr über uns hat.

Doch mit dem eben Gesagten haben wir bereits etwas vorausgegriffen. Soll nämlich von dem Tode Christi eine erlösende (sittlich befreiende) Kraft ausgehen, so ist das nur unter der Voraussetzung möglich, dass in diesem Tod auch eine *versöhnende* Kraft liegt. Das führt uns auf die andere (religiöse) Seite des Erlösungswerkes Christi, die uns hier zunächst angeht.

Die Sünde ist ja nicht nur eine abstrakte Macht, welcher gegenüber die Welt sich einfach passiv verhält; sie hat vielmehr gerade in der Welt eine sehr konkrete Erscheinung gefunden. Dieselbe Welt, welche das Objekt der erlösenden Tätigkeit Jesu bildet, sie ist es ja gerade, die als widergöttliche Macht auf ihn einstürmt und ihn ans Kreuz bringt. Ist nun die Sünde im Leiden und Sterben Jesu gerichtet, dann fallen die vernichtenden Schläge dieses Gerichts eben auf die Welt nieder; sie selbst steht nun als eine gerichtete, schuldbeladene, von Gott geschiedene Welt da.

---

zu verbergen. Die Sünde hat ihre Macht nicht in sich selbst, sondern, wenn wir so sagen dürfen, in den Elementen des Lichts, mit denen sie sich mischt, in dem Lichtgewand, in das sie sich hüllt, um ihre Zwecke zu erreichen. Sie kann nur im Trüben fischen, nur durch Täuschung und Betrug herrschen, daher der Teufel in der Schrift der Lügner κατ' ἐξοχήν genannt wird (Joh. 8, 44). Dieses ist aber nur so lange möglich, als es trübe in der Welt ist, d. h. so lange als das Prinzip des Guten noch nicht in reiner und scharfer Ausprägung dem Bösen gegenübersteht, nur der empirische Mensch, der selbst von der Sünde angesteckt ist, den Kampf mit ihr führt. So wie aber einmal der Heilige Gottes in die Welt tritt, da muss dieser Zustand von selbst ein Ende nehmen. Vor dem hellen ungetrübten Licht, welches das heilige Wesen des Gottessohnes ausstrahlt, muss eine Hülle nach der andern fallen, mittelst welcher die Sünde ihr Wesen zu verbergen sucht, bis ihr endlich nichts mehr anders übrig bleibt, als in unverhülltem Gegensatz dem Licht sich gegenüber zu stellen und so das innerste Geheimnis ihres Wesens zu offenbaren. Damit ist aber ihr Schicksal entschieden. Denn die Offenbarung ihres Wesens ist zugleich die Offenbarung ihres Gerichts. So ist der scheinbare Misserfolg Jesu, sein äusseres Unterliegen, für ihn der geradeste und sicherste Weg zum Sieg, allerdings um den Preis seines Lebens.

Wenn nun aber dem heil. Bewusstsein Jesu sich die Welt als eine von Gott geschiedene, seinem Gericht verfallene darstellt, und er selbst an diesem Gericht so wenig etwas ändern kann, dass er es vielmehr in seinem ganzen Umfang und seiner Tiefe bejaht und bestätigt und ans Licht bringt, wie kann denn da noch von einer Versöhnung die Rede sein? Wie ist es möglich, dass er mit einer von Gott geschiedenen Welt Gemeinschaft hat, ohne dass er ebendamit aus der Gemeinschaft mit Gott heraustritt? oder wie ist es möglich, dass er die von Gott gerichtete Welt in sich zur Einheit mit Gott erhebt, ohne dass er eben damit dieses Gericht negirt? Eben da hat nun seine heil. Liebe ihre grösste Tat getan. Wohl schaudert er im Innersten vor dem furchtbaren Abgrund der Verlorenheit, in dem sein armes, verblendetes Volk sich befindet, ob der schweren Blutschuld, die es durch seine Verwerfung auf sich geladen und fühlt sich in seinem Innern mehr als je von ihm geschieden. Und doch kann er nicht von ihm lassen, kann es auch in seiner äussersten Geschiedenheit von Gott nicht aufgeben. Ist es doch sein Volk, dem er selber angehört und dem sein ganzes Herz und Leben geweiht ist. Mit diesem Volk fühlt er sich solidarisch verbunden und will mit ihm verbunden bleiben bis zum letzten Atemzuge, auch dann, da es ihn ausstösst und dem Tode des Fluches preisgibt, um, so es möglich wäre, durch seine hingebende Liebe bis zum Tode, das zu erreichen und zu Stande zu bringen, was er durch sein treues Wirken vergeblich angestrebt hatte. Und nun kommt das, was wir oben von dem Erbarmen Gottes nur mit allen möglichen Restriktionen aussagen konnten, im Leiden und Sterben Jesu zur vollen Verwirklichung. Seine Liebe wird nun wirklich zur *leidenden* Liebe, nicht nur äusserlich, sondern *vor allem innerlich.* Wie ihn einst jammerte seines Volks, da es verschmachtet und zerstreuet war, wie eine Heerde, die keinen Hirten hat; wie er stets vom innigsten Mitleid ergriffen wurde, sobald ein Unglücklicher und Hilfsbedürftiger sich ihm nahte, so dass die Evangelisten das Prophetenwort auf ihn anwenden konnten: „er hat unsere Seuche auf sich genommen und unsere Krankheit hat er getragen“ (Matth. 8, 17), so versenkt er sich nun mit der ganzen Energie seines heiligen Mitgefühls in die Tiefen der Verlorenheit seines Volkes. Da ihnen nicht Angst werden will ob ihrer Verschuldung, so wird ihm Angst; da sie ihre Hände nicht aufheben wollen und um Vergebung flehen, so hebt er seine Hände auf und tritt fürbittend für sie ins Mittel; was sie nicht fühlen und empfinden in ihrer Verblendung und Verstocktheit, das fühlt und empfindet und erfährt er an seiner heiligen Seele so lebendig, als wäre es seine Schuld und sein Gericht. Jenes tiefe Weh über die Sünde des Volkes, das wie ein schwarzer Schatten durch sein ganzes Leben sich hindurchzieht und ihm so manche schwere Stunde bereitete, hier, in seinem Leiden und Sterben erreicht es seinen höchsten Grad. Daher jene erschütternden, bis zum Gefühl der Gottver-

lassenheit sich steigernden Seelenkämpfe, von denen die Evangelien uns berichten. So hat Jesus in heiligem Erbarmen als Glied seines Volkes und für dasselbe das Gericht getragen, das auf demselben lastete und das er durch seinen Tod ans Licht zog.

Eben hierin nun, in diesem Seelenleiden des leidenden und sterbenden Jesus liegt der tatsächliche Beweis seiner bis zur äussersten Grenze reichenden Liebesgemeinschaft mit der Welt, wie seiner unbedingten Anerkennung des heiligen Gerichts Gottes oder seiner Einheit mit dem göttlichen Gerichtswillen. Im Seelenleiden Christi stellt sich uns somit dar die die *Sünde richtende Heiligkeit Jesu* und seine aus dem *Gericht errettende Liebe* wie in ihrer höchsten Energie und gegenseitigen Spannung, so auch in ihrer *vollendeten Einheit.* Eben darum ist in diesem Seelenleiden des Herrn die *Versöhnung* wirklich vollzogen.

Ob es aber psychologisch denkbar sei, dass ein Unschuldiger die Sünde und das Gericht anderer trage, darüber, denke ich, sind nicht viele Worte zu verlieren. Analogien bieten sich von selbst dar. [1]) So trägt auch eine Mutter die Sünde ihres ungeratenen Sohnes, so haben die Propheten Israels Sünde getragen. Und die klassische Stelle Jes. 53, so gewiss das in derselben gezeichnete ideale Bild erst in Christo seine volle Wahrheit und Erfüllung gefunden hat, gewinnt doch erst dann das volle Licht, wenn wir sie uns in der religiösen Erfahrung der Propheten begründet denken. So viel von heiliger Liebe Einer in sich trägt, so viel leidet und trägt er nicht

[1]) Man vergleiche hierüber die schöne Stelle in *Held, Jesus der Christ' pag. 75 ff.*, die wir gerne in extenso mittheilen: „Keiner kann ein Mensch werden", heisst es hier, „für sich selber, losgelöst von den andern; jeder braucht die andern und wird erst mit ihnen und durch sie zum Menschen. Sehen wir aber tiefer hinein in dieses lebendige Getriebe, das die Menschen an einander hält, so bemerken wir leicht eine Fülle von stellvertretenden Kräften und Organen. Das werdende Menschenleben ist noch eins mit der Mutter und hat sich selbst noch nicht. Das heranwachsende Kind lebt noch Jahre lang in der Mutter und findet sich selbst nur in ihr. Der Lehrer wird eine neue stellvertretende Kraft. Er muss das unreife, unklare, irrtumvolle Denken, muss der Schüler ganzes Geistesleben sich aneignen, um ihnen sein reifes, klares Denken zu geben. Er sich herablassend, sie zu ihm aufsteigend treffen sich und bilden eine Einheit, in welcher sie frei werden durch die Abhängigkeit und Zusammengeschlossenheit in ihnen. Der Arzt, besonders der rechte Irrenarzt, muss es verstehen, einem kranken, verworrenen Leben, das seinen eigenen Schwerpunkt, sein Selbst verloren hat, sein eigenes starkes Ich einzupflanzen, als Halt und Sammelpunkt für die durcheinanderwogenden Kräfte. — Weiter aber fasst sich oft das Leben und Leiden, das innerste Suchen und Bedürfnis ganzer Zeiten und Geschlechter in einer Persönlichkeit mächtig zusammen, an welcher die Jahrhunderte finden, was sie brauchen. So wird Luther das leidtragende Herz des deutschen Volkes, der Mann, auf dem die Last von Jahrhunderten sich ablagert, der durcharbeitet und durchringt, was Millionen ersehnen, und in ihm wird ein frisches Geschlecht geboren, das ein neues Denken, Fühlen und Handeln hat. Es steht fest, dass einer für andere, einer für viele, ein Unschuldiger für Schuldige leiden, ihnen zum Segen leiden kann. Es ist ein Segen für ein Volk, für eine Gemeinde, für ein Haus, wenn es nicht fehlt an solchen, die die Sünde empfinden als das was sie ist, als hässlich, hassenswürdig, von Gott gehasst."

nur eigene, sondern auch fremde Sünden, was aber beim empirischen Menschen nur in schwachen Ansätzen vorhanden ist, das ist in Jesu, dem Heiligen und Gerechten in höchstem Masse vollendet. Wie er der einzige ist, der vermöge seines heiligen Wesens die Sünde erkennet als das, was sie ist, so ist er auch der einzige, der an seiner heiligen Seele wirklich und wahrhaftig fühlt, was das Gericht nach Gottes Willen für die Menschheit ist und sein soll. Das Gericht selbst haftet freilich an der Welt und bleibt an ihr haften, so lange sie in ihrer Sündigkeit verharrt, da aber Jesus der einzige ist, der das Gericht erkennt und empfindet, so ist er auch der einzige, der es faktisch trägt und dies in um so höhern Maasse, je weniger die Welt in ihrer Verstocktheit etwas davon empfindet. Er ist gleichsam das heilige Gewissen der Menschheit, an dem sich die Wirkungen der Sünde in der Welt mit göttlicher Genauigkeit reflektieren, und welche diese Wirkungen als ein Leiden erfährt. Dieses Seelenleiden Jesu ist daher im vollsten Sinn des Worts ein *stellvertretendes* [1]) Leiden; denn es kommt ja nur unter der Voraussetzung zu Stande, dass er sich kraft seiner heiligen Liebe mit seiner Seele ganz und völlig an die Stelle der gerichteten Menschheit setzt, indem er sich mit ihr in eins zusammenfasst. Es ist aber auch ein *genugtuendes* Leiden, insofern darin, wie wir gesehen haben, die Liebe und die Gerechtigkeit zur vollkommensten Ausprägung ihres Wesens gelangt. Noch mehr. Da Jesus nicht nur eine beliebige geschichtliche Persönlichkeit ist, sondern der, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt, dessen Lebensaufgabe es

---

[1]) Wie dieser Begriff der Stellvertretung, auf Christum angewendet, zu verstehen ist, darüber noch folgendes Zitat aus *Immers* Apologetik (ungedrucktes Kollegienheft): „Die Stellvertretung ist in erster Linie keineswegs eine solche Leistung, die *anstatt* der andern, im Gegensatz gegen die andern übernommen wird, sondern eine solche, die im *Namen* aller und in *Gemeinschaft* aller vollbracht wird. Der Stellvertreter ist nicht ein solcher, der das tut, was die andern nicht tun müssen, sondern der das vollbringt, was die andern vermöge ihrer Gemeinschaft mit ihm *mitvollbringen*. Um dieses klarer zu machen, müssen wir von dem *Kollektivbegriff* der Menscheit und zwar der sündigen Menschheit ausgehen. Der Begriff einer Kollektivsündhaftigkeit fordert denjenigen der *Kollektiventsündigung*. Entsündigung geschieht durch Leiden und Selbstnegation, entweder durch unfreiwillige, was die *Strafe* ist, oder durch freiwillige, was *Busse* und *Hingebung* ist. *Gesamtschuld* fordert also *Gesamthingabe*. Eine solche findet aber nie statt, und kann nie wirklich stattfinden, und zwar besonders aus dem Grunde, weil die Gesamtschuld nie im Bewusstsein aller ist, sondern stets nur im Bewusstsein des bessern und reinern Kerns der Menschheit. Die *Bessern* und *Reinern* sind es daher, die die *Schuld* für *die andern einimpfen*, die Notwendigkeit einer Entsündigung für die andern erkennen. Der beziehungsweise Reine ist somit der Stellvertreter des Schuldbewusstseins und des Versöhnungsbedürfnisses der Gesamtheit. Das Prinzip der Stellvertretung ist also das Mitbewusstsein oder die *Sympathie*. — Die Sympathie ist die höchste Blüte des Geistes. Aus der Sympathie entsteht die Fürbitte, sodann das Mittragen der Gesamtschuld und ihrer Folgen. Je reiner nun der ist, der die Last des Volkes mitträgt, desto reiner und freiwilliger ist dieses hingebende Tragen. Darum ist Christus als der Heilige der rechte Stellvertreter der Menschheit."

war, den Vater zu offenbaren (Joh. 17, 3, 4); da er insbesondere in Ausführung seines Versöhnungswerkes sich dessen bewusst ist, ein vom Vater ihm aufgetragenes Werk zu vollbringen, wie er denn gerade in seinem Leiden und Sterben den höchsten Gehorsam gegen den Vater beweist, — so tritt dieses Versöhnungsleiden Jesu aus dem engen zeitgeschichtlichen Rahmen heraus und gewinnt eine *principielle* und darum *universelle* Bedeutung. Nicht nur um das äussere Geschichtsereignis des Todes Jesu und die dabei mitwirkenden zufälligen Persönlichkeiten handelt es sich, sondern um die Offenbarung und Verwirklichung ewiger Gottesgedanken, ja des göttlichen Heilplans selber. In dem Verhältnis Christi zu den Juden spiegelt sich das Verhältnis Gottes zur Welt; die Liebe Jesu wird zur Offenbarung der Liebe Gottes, sein Seelenleiden zum Reflex des göttlichen Gerichts. So erweitert sich die Zeitgeschichte zur Heilsgeschichte und im Sohne tritt der Vater selbst uns entgegen. „*Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selber.*“ (2. Kor. 5, 19). Das ist, mit dem Auge des Glaubens betrachtet, die photographisch getreue Wiedergabe dessen was in der Seele des leidenden und sterbenden Erlösers vor sich gegangen ist. *So wird im Kreuzestod Jesu der mit der Welt sich versöhnende Gott selbst offenbar, beides als der gerecht ist und als der, der gerecht macht,* wie abermals Paulus sich ausdrückt (Röm. 3, 26) und der *Versöhnungstod Jesu* ist *nichts anders als die geschichtliche Auswirkung der ewigen Versöhnung*, welche *Gott in sich selber* von *Ewigkeit her in heiliger Liebe vollzieht.*

So gelangen auch wir in unserer Darlegung wie Anselm und die Kirchenlehre zu dem Begriff des *satisfactio vicaria.* Auch für uns ist es ein fundamentaler Begriff, mit dem unsere ganze Auffassung von der Versöhnung steht und fällt. Keine Offenbarung und keine Erfahrung der Liebe Gottes, ohne dass nicht zugleich auch der heilige Ernst Gottes wider die Sünde zu seinem vollen Recht kommt, also der Gerechtigkeit Gottes, wie die Kirchenlehre ausdrückt, genug getan wird. So haben wirs auf allen Stufen der Versöhnung gefunden, bei Gott, bei dem Erlöser und nicht anders auch bei den einzelnen Menschen. Aber wie wird nun der Gerechtigkeit genüge geleistet? Da gehen nun unsere Wege auseinander. Nach der Kirchenlehre geschieht dieses dadurch, dass das gerechte Strafurteil Gottes an den Menschen oder deren Stellvertreter, Christus vollzogen wird. Nach unserer Auffassung hingegen wird der Gerechtigkeit Gottes dadurch genüge geleistet, dass diese Gerechtigkeit in ihrer ganzen heiligen Majestät wieder unter den Menschen zur vollen *Anerkennung* gebracht, in ihre souveränen Herrscherrechte wieder eingesetzt wird und die Sünde in dem Bewusstsein der Menschen das wird, was sie in den Augen des heiligen Gottes ist. Dort handelt es sich bei der Genugtuung um Abbüssung der Schuld, hier um *Weckung* des *Schuldgefühls.* Die Genugtuung ist daher nach unserer Fassung nicht nur, wie die Kirche lehrt, eine äussere ein-

malige Leistung, die der Unschuldige für die Schuldigen übernimmt und von der die letztern daher dispensiert sind, sondern es ist ein *innerer Vorgang*, ein *ethischer Prozess*, der in der Seele des Erlösers sich vollzieht, aber nicht, um hier zum Abschluss zu gelangen, sondern im Gegenteil, um von da aus — kraft der zwischen dem Erlöser und den Menschen bestehenden Solidarität und Gemeinschaft — auch in diesen sich fortzusetzen. Was Jesus im grossen um der Sünde der Welt willen aus Liebe zu ihr innerlich an seiner heiligen Seele gelitten hat, das müssen wir im kleinen, ein jeder um seiner eigenen Sünde willen leiden, indem wir in der Busse das auf uns liegende Gericht als ein Leiden erfahren und damit auch unserseits der Gerechtigkeit Gottes genugtun, d. h. ihr Urteil über uns als ein gerechtes rückhaltlos anerkennen und demselben uns unterwerfen. [1]) Die Sünder zur Buse zu rufen, sie zur Erkenntnis ihrer Sünde und Schuld zu bringen und dadurch zur Umkehr zu bewegen, das ist und bleibt der grosse ethische Heilszweck, auf den das ganze Versöhnungswerk Christi, ganz besonders aber die Vollendung desselben in seinem Leiden und Sterben hinzielt und ohne dessen Realisierung wir keinen Teil haben an der Versöhnung. Und indertat liegen hiezu gerade im Leiden und Sterben Jesu die stärksten Motive. Was die Sünde ist nach dem gerechten Urteil Gottes, ihre ganze Verwerflichkeit und Fluchwürdigkeit, und was die Liebe Gottes ist, wie gross und stark sie ist, wie weit sie reicht, wie sie nimmer aufhört und auch der grössten Schuld gegenüber sich siegreich behauptet; — das alles wird uns im Versöhnungstode Christi nicht nur mit Worten verkündigt und durch Gleichnisse illustriert, sondern in der Person des sterbenden Erlösers in erschütternder Weise vor Augen

---

1) Damit stimmt auch die Auffassung der heiligen Schrift, wiewohl dieselbe den Ausdruck „Genugtuung" nicht gebraucht. Wir verweisen auf die klassische Stelle Ps. 51, 6, die auch von Paulus (Röm. 3, 4) zitiert wird: „An dir allein habe ich gesündigt, *damit du gerecht seiest in deinen Urteilen und als rein erfunden werdest in deinem Richten.*" Indertat, das ists. Dahin muss es kommen mit dem Menschen, dass er *Gott Recht gibt* und also seine Gerechtigkeit anerkennt — und *sich selber Unrecht*, natürlich nicht nur mit blossen Worten, sondern so, dass er sich innerlich unter das Urteil Gottes beugt. — Auch in dem Gleichnis von den 10,000 Talenten finden wir denselben Gedanken angedeutet. Auf die *Anerkennung der Schuld* von Seiten des Knechtes, erfolgt unmittelbar der *Erlass der Schuld*. Die *Bezahlung* wird erst dann über ihn verhängt, als er in Lieblosigkeit sein Herz verhärtet. Das ist die Ordnung im Reiche Gottes. Zunächst handelt es sich um die *freiwillige Genugtuung in der Busse*, das ist die Genugtuung, die zur *Versöhnung führt*. (1. Cor. 11, 31; 2. Cor. 7, 10). Wird diese verweigert, indem der Mensch in unbussfertigem Sinne einer bleibenden Verstockung sich hingibt, dann erfolgt die *unfreiwillige Genugtuung* durch *Vollzug der Strafe*. (Römer 2, 5). Demgemäss trägt das Seelenleiden Christi durchaus den Charakter eines *Bussleidens*. Er hat in seinem Leiden und Sterben gleichsam für uns Busse getan, als Stellvertreter der sündigen Welt, die dazu nicht befähigt war, — aber freilich nicht deshalb, um uns die Busse zu ersparen, sondern umgekehrt, uns damit *zur Busse zu erwecken*.

geführt und zur Anschauung gebracht. Wir sehen gleichsam mit Augen, wie Gott die Sünde richtet und sich mit der Welt versöhnt. So ist der Tod Christi beides in einem, die ergreifendste Busspredigt, die sich denken lässt, und zugleich die triumphirendste Gnadenpredigt, die den bussfertigen und gläubigen Sünder über alle Zweifel hinweghebt und ihn der Gnade Gottes unerschütterlich versichert. Und die Welt hat diese Predigt verstanden. Was das Lehren und Wirken Jesu nicht zu erreichen vermochte, das hat sein Leiden und Sterben zu Stande gebracht. Der Tod Jesu hat den Bann gebrochen und der Welt die Augen geöffnet. „Es ging ihnen durchs Herz.“ (Akt. 2, 37). Das ist die Wirkung, die der Tod Jesu auf alle ausübt, die aus der Wahrheit sind. Darum ist das Kreuz Christi das Panier, um das die Völker sich schaaren, das Zeichen, in dem wir siegen.

Es ist also kein neuer Heilsweg, den Jesus in seinem Versöhnungswerk betritt, sondern der uralte, den schon die alten Propheten betreten haben. Und doch ists ein neuer Weg, insofern, als im Tode Jesu Christi der *ganze Heilsratschluss Gottes* in *sonnenheller Beleuchtung* vor uns liegt. Eben hierin liegt der grosse Unterschied zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Heilsökonomie. Auch das alte Testament kennt, wie wir gesehen haben, eine Sündenvergebung; aber es sind nur vereinzelt auftretende und wieder verschwindende Gnadenerfahrungen. Im Neuen Testament aber gibt es einen *Gnadenstand.* Der gläubige Christ erfährt nicht nur Gnade, er *steht* in derselben, die Gnade herrscht in ihm zum ewigen Leben (Röm. 5, 21). Er ist in ein ganz neues Verhältnis zu Gott getreten, in das Verhältnis der Kindschaft. Das ist der grosse Gewinn des Versöhnungstodes Christi.

Wir sind am Ende. In magnis voluise sat est, sagt ein lateinisches Sprichwort. Dass der hier behandelte Gegenstand, wenn irgend einer, in die Kategorie der magnae res gehört, wird niemand bestreiten, eben darum aber auch es der vorliegenden Arbeit nicht zum Vorwurf machen, wenn sie sich nicht über das Niveau eines blossen Versuchs, einer skizzenartigen Studie erhebt. Nicht eine ausführliche, erschöpfende Darstellung des ganzen Hülfswerks in Christo wollten wir bieten. Dazu ist diese Arbeit in keiner Weise angetan, indem einzelne Seiten dieses Werkes entweder gar nicht berücksichtigt oder nur beiläufig berührt worden sind; auch die biblische Lehre ist nur soweit herbeigezogen, als es zur Beleuchtung und Begründung unser eigenen Gedanken nötig war. Was wir anstrebten, das ist, einen Beitrag zu bieten zur Lösung des Problems der Versöhnung und den Weg anzudeuten, auf dem nach unserer Ueberzeugung einzig eine richtige Lösung zu erzielen ist. Ist dieser Weg, wie wir glauben, der richtige, dann würde sich aus unserer Versuchung ein dreifaches ergeben.

Es würde sich ergeben, dass die Kluft zwischen der alten kirchlichen Versöhnungslehre und der modernen Auffassung dieser Lehre keine so grosse ist, wie sie gewöhnlich angenommen wird. Was wir in unserer Untersuchung bieten, ist eigentlich nichts anders, als die alte Anselmsche Satisfaktionstheorie, übersetzt und reproduziert in der Denk- und Anschauungsweise des neunzehnten Jahrhunderts. So ungefähr, meinen wir, würde Anselm lehren, wenn er jetzt als Theologe der Gegenwart das Problem zu lösen versuchte.

Es würde sich ferner ergeben, das unter den Schriftstellern des Neuen Testamentes in dieser wichtigsten Lehre eine viel grössere Uebereinstimmung herrscht, als man oft zugeben will. Es ist in neuester Zeit Mode geworden unter vielen Theologen, mit ziemlicher Geringschätzung über die paulinische Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre zu urteilen, sie als einen Rückschritt gegenüber dem Evangelium Christi, ja als einen Rückfall ins Judentum zu bezeichnen.[1]) Wir halten dafür, dass in dieser Hinsicht dem Apostel grosses Unrecht getan wird. Gewiss ist der Jünger nicht grösser als der Meister und kann Paulus seine Herkunft aus der Schule Gamaliels in seinen Schriften nicht verläugnen. Was aber seine Versöhnungslehre anbetrifft, so glauben wir bewiesen zu haben, dass sie auch mit dem Maassstab des Christentums Christi gemessen, gar wohl bestehen kann, ja dass die paulinischen Versöhnungsgedanken zu dem Tiefsten gehören, was überhaupt das christliche Denken hervorgebracht hat.

Ist der von uns eingeschlagene Weg der richtige, kann das Problem der Versöhnung nur vom ethischen Boden aus gelöst werden, dann würde endlich auch ein drittes aus unserer Untersuchung sich ergeben, es wäre der Beweis geleistet, dass gerade in diesem innersten Heiligtum des Christentums ein gemeinsamer Boden vorhanden ist, auf dem sich die verschiedenen theologischen Richtungen der Gegenwart mit ihrem Denken und Glauben zusammenfinden können und zwar um so mehr sich zusammenfinden, je mehr dieses Denken und Glauben in die Tiefe christlicher Erfahrung hinabreicht. Die Versöhnung Gottes in Christo, — richtig verstanden und lebendig erfahren — ist die prinzipielle Versöhnung der Parteien. So weit wir auch sonst in unserm theologischen Denken auseinander gehen mögen, — unter dem Kreuz Christi, da reichen wir uns die Hände. Hier sind wir eins.

---

[1]) Vergl. z. B. den im Übrigen überaus ansprechenden Vortrag von Dr. *Bolliger: Die Vergebung der Sünde nach der Schrift.* Schweizerische Reformblätter 1890. Nr. 4, 5 und 6.

Aus der neusten Literatur über die Bibel.

Von Professor Paul Wilh. Schmiedel in Zürich.

Unter dem obigen, freilich etwas allgemeinen Titel möchte ich über einige wichtigere Werke der letzten Jahre berichten, die mir zur Besprechung zugegangen sind, und gelegentlich ein Wort über meine eigene Stellung zu den darin behandelten Fragen hinzufügen.

Der erste Platz gebührt dabei naturgemäss dem *Meyer'schen Kommentar zum Neuen Testament.* Es liegt diesmal die 8. Auflage zum Matthäusevangelium und zum Römerbrief, sowie die 7. zum 2. Korintherbrief vor.[1]) Den Matthäus hat seit der 7., den Römerbrief seit der 6. Auflage Bernhard Weiss in Berlin bearbeitet; aber erst diesmal hat er die starke formelle Umgestaltung nach dem Muster eintreten lassen, das er 1888 in seiner an die Vorgänger Lünemann und Huther nicht angelehnten Bearbeitung des Hebräerbriefs und der Johannesbriefe gegeben. Das wesentliche derselben besteht darin, dass der Text nur die zusammenhängende Erklärung des biblischen Buches bietet, fremde Ansichten nur insoweit, als sie zur Gewinnung der vom Verfasser vertretenen dienlich scheinen; das Referat über abweichende Meinungen ist in die Anmerkungen verwiesen. Der Kommentar hat durch diese Methode entschieden gewonnen. Der Raum, den die Anmerkungen einnehmen, ist in den beiden neuern Bänden noch grösser als in den beiden älteren und beträgt beim Römerbrief sogar vielleicht ein Drittel des Ganzen. Bei der ersten Lektüre kann man sie also ausser Betracht lassen. Freilich liegt in ihnen ein guter Teil des Wertes, der gerade dem Meyer'schen Kommentar eigen ist, eine wenigstens den gewöhnlichen Anforderungen genügende Sammlung der etwa in Betracht kommenden exegetischen Ansichten über jede Stelle zu bieten. Die Sorgfalt der Arbeitsweise von Bernhard Weiss ist bekannt; die der Korrektur lässt allerdings zu wünschen übrig. Der Kenner des „alten Meyer" wird vielleicht manche Interpretation Meyer's mit Bedauern jetzt verworfen sehen. Dafür bietet aber Weiss seine überall durchgearbeitete Ansicht und hat z. B. der Abteilung über das Matthäusevangelium das wesentliche aus seinem eignen Buche über dieses von 1876 einverleibt.

Heinrici dagegen hat seine vorletzte Bearbeitung diesmal sehr wenig verändert, obgleich dazwischen das Erscheinen seines selbstständigen Kommentars zum 2. Korintherbrief von 1887 liegt; man ist also genötigt, auch diesen hinzuzunehmen, wenn man seine An-

[1]) Der Titel, früher in umständlicher Weise auf zwei Seiten verteilt, ist jetzt auf Eine Seite zusammengezogen und lautet: *H. A. W. Meyer's* kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament. I. Abteilung, 1. Hälfte: das Matthäus-Evangelium. 8. Auflage, neu bearbeitet von *Bernhard Weiss.* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1890. 500 Seiten. 7 Mark. — IV. Abteilung: der Brief an die Römer. 8. Auflage, ... von *B. Weiss.* 1891. 617 Seiten. 8 Mark. — VI. Abteilung: der zweite Brief an die Korinther. 7. Auflage, bearbeitet von *C. F. Georg Heinrici.* 1890. 418 Seiten. 5,40 Mark.

sichten kennen lernen will. Im übrigen habe ich mich mit ihm in meinem Anteil am „Handkommentar“ so eingehend auseinandergesetzt, dass ich nur noch die dringende Bitte ausspreche, die Zitate einer erschöpfenden Revision zu unterziehen. Abgesehen von nicht wenigen Fehlern in den neuen zeigt die 7. Auflage auch solche, die sich seit der 5. (oder gar seit noch früheren ?) unverändert erhalten haben. Dazu noch zwei Bitten bezüglich des Drucks. Meyer hob manche Wörter durch Kursivdruck hervor; dieser ist jetzt einfach mit gewöhnlichem Druck vertauscht, ohne dass man für einen Ersatz gesorgt hat. So wird z. B. aus dem Zahlwort „ein“ der unbestimmte Artikel, wodurch ein Satz leicht allen Sinn verliert. Die ungenügende Methode Meyer's sodann, an der Spitze der Seiten nur die Kapitelnummer zu nennen, die so oft zu irrendem Suchen zwang, bis man inmitten des Textes eine Versnummer entdeckte, ist von Wendt zur Apostelgeschichte bereits 1888 und wenigstens seit 1890 auch von Weiss durch Hinzufügung der Versnummern verbessert worden; bei Heinrici steht 1890 noch immer die blosse Kapitelnummer. Es bedarf gewiss nur dieser Anregung, um solche Dinge künftig einheitlich geregelt zu sehen.

Als Mitarbeiter am „Handkommentar“ interessiert mich die Bemerkung von Weiss: „man ist heutzutage von den verschiedensten Seiten sehr darauf aus, die Theologen mit möglichst kurzen Schrifterklärungen zu versorgen, um ihnen das exegetische Studium recht bequem und wohlfeil zu machen.“ Dies tut man wenigstens beim „Handkommentar“ deshalb, weil man weiss, dass man damit einem ebenso berechtigten wie dringenden Bedürfnis entspricht. Gerade wegen meiner Beteiligung an demselben möchte ich aber meine ausdrückliche Zustimmung zu dem sofort folgenden Satze erklären: „ich lebe der Hoffnung, dass es nie an Theologen fehlen wird, welche die Opfer nicht scheuen, die solches Studium (nämlich „eindringendes Studium des Schriftworts bis in alle Einzelheiten hinein“) fordert“, sowie meine Meinung aussprechen, dass durch kürzere Kommentare der Meyer'sche überflüssig gemacht werden weder kann noch soll.

Ein gross angelegtes Werk sollen wir aus der freien Kirche des Kantons Waadt erhalten. [1]) Das 1. Drittel der *étude sur l'oeuvre de la rédemption* von Professor *Bovon* in Lausanne soll die ganze neutestamentliche Theologie umfassen, das 2. die christliche Dogmatik, das 3. die christliche Ethik. Das alte Testament bleibt als untergeordnet bei Seite. Bis jetzt liegt der erste der sechs Bände vor, auf die das Werk berechnet ist. Angenehme Lektüre, Uebersichtlichkeit, geschicktes Herausgreifen der Hauptprobleme wie der wichtigsten Literatur bei weitgehendem Verzicht auf Vollständigkeit sind

[1]) *Jules Bovon*, étude sur l'oeuvre de la rédemption. I.: Le fondement historique: Théologie du Nouveau Testament. Lausanne, Bridel. Auch unter dem Titel: Théologie du Nouveau Testament, tome 1.: la vie et l'enseignement de Jésus. 1893. 549 Seiten. 10 Fr.

die ersten Eindrücke, die man empfängt. Nichttheologen werden sich freilich trotz der auch für sie eingerichteten Darstellungsweise nur dann von dem Buche angezogen fühlen, wenn ihnen die theologischen Controversen bereits einigermaassen geläufig sind. Sehr zu begrüssen ist es, dass der Verfasser beim Leben Jesu auf die alles Zusammengehörige zerreissende chronologische Ordnung gänzlich verzichtet und lediglich Sachordnung walten lässt, und dass er wie van Oosterzee und Beyschlag die Lehre Jesu getrennt nach den Synoptikern und nach Johannes darstellt. Freilich ist zu fürchten, dass seine verhältnismässig unbefangene Vorführung der „anscheinenden" Differenzen es manchem Leser schwerer als ihm selbst machen wird, sie jedesmal auszugleichen. Am 4. Evangelium ist ihm das am sichersten Geschichtliche der Erzählungsstoff; dadurch gewinnt auch der Redestoff Glaubwürdigkeit, obgleich er eine Umbildung im Geiste des Apostels nicht ohne légéres confusions erfahren hat. Das 21. Kapitel rührt von einem andern Verfasser her. Die Synoptiker bilden nur die zweite, dritte oder eine noch spätere Schicht der Evangelienliteratur; die beiden ersten kanonischen Evangelien sind aber noch vor 70, das dritte etwa 70—75 von Lukas, dem Begleiter des Paulus verfasst. Feste Grundsätze über ihre mehr oder weniger getreue Wiedergabe ihrer Quellen lassen sich nicht aufstellen; die Auswahl des Ursprünglichen hat eklektisch in jedem Falle nach der Glaubwürdigkeit der einzelnen Erzählung zu geschehen.

Der hier sichtbar werdende Verzicht auf sichere Entscheidungen greift aber noch viel weiter. Für die übernatürliche Geburt Jesu z. B. spricht sich Bovon nur sehr gewunden aus; den Hergang bei Jesu Taufe erklärt er für nicht näher feststellbar, den Widerspruch zwischen Galiläa und Jerusalem als Ort der ersten Erscheinungen des Auferstandenen für unlösbar. Ja, ein Abschluss mit quoi qu'il en soit oder einer ähnlichen Wendung ist fast das überwiegende. Die darin sich aussprechende Zurückhaltung ist gewiss im höchsten Maasse zu ehren; auf einem andern Standpunkte als dem des Verfassers wird sie aber doch wohl als ein Zeichen davon erscheinen, dass seine Prämissen unhaltbar sind. Dies näher zu erweisen ist hier natürlich nicht meine Aufgabe; ich nenne lieber einzelne Punkte, über die er sich bestimmt ausspricht. Der Stern der Magier ist eine legendarische Erweiterung. Ueber den (dämonischen bezw. teuflischen) Ursprung der Krankheiten konnte sich Jesus unbeschadet seiner Göttlichkeit ebenso gut irren wie über die Verfasser des Alten Testaments. Die Speisungsgeschichte ist deshalb glaubhaft, weil Jesus sogar Tote erweckt hat. Ueber die Wunder spricht sich Bovon übrigens auffallend kurz aus und führt nicht einmal alle einzeln auf. Z. B. über den Stater im Maule des Fisches hätte ich seine Meinung gern vernommen. Die Taufe ist von Jesus eingesetzt. Es ist interessant, wie viel konservativer Bovon hier ist als B. Weiss, dessen Konzessionen an die Kritik er auch sonst höchst treffend als

Inkonsequenzen erweist, z. B. S. 185 f, 285, 291, 32 f. Wie die Synoptiker und Johannes sich in seinen Aufbau des Lebens Jesu teilen, zeigt schon die Abgrenzung der Perioden in der öffentlichen Wirksamkeit Jesu durch das Petrusbekenntnis zu Cäsarea Philippi und die Auferweckung des Lazarus.

Einen wenn auch flüchtigen Einblick in die Hauptideen, die das Buch zur Geltung zu bringen sucht, geben vielleicht folgende Sätze. Jesus ist unbedingt sündlos, besonders da er dies Matth. 5, 17 selbst erklärt. Hier sage er nämlich, dass er das ganze Gesetz nach seinem geistigen Sinne unverbrüchlich beobachtet habe. Seine Taufe bedeute die Uebernahme des Todesgeschicks zu Gunsten der Menschheit. Seine Person habe er auch bei den Synoptikern in den Mittelpunkt gestellt und seine Göttlichkeit speziell durch seine Ueberordnung über die Engel Mark. 13, 32 sowie durch Matth. 11, 27 kundgegeben. Sehr geschickt zitirt Bovon hier Baur und Keim als Zeugen dafür, dass die Stelle johanneisches Gepräge trage. Wertvoller wäre es freilich gewesen, wenn er den ursprünglichen Text beachtet hätte. Allein es fehlt nicht nur dies, es fehlt auch alle Unterscheidung der Schichten in den Synoptikern und so manches andre, ohne das ein wirklicher Fortschritt unsrer Erkenntnis meines Erachtens nicht möglich ist. Dieses Urteil darf aber der Anerkennung der unzweifelhaften Vorzüge des Werkes keinen Eintrag tun.

Fast klingt es wie ein Märchen, aber es ist wirklich so, dass sich ein Gegenstand der neutestamentlichen Kritik gefunden hat, um den sich über 30 Jahre lang niemand bekümmert hatte. Dafür gehört er aber auch zu den mühsamsten und äusserlich philologischsten, die es giebt. Nicht jedoch zu den unfruchtbaren; im Gegenteil, es wäre vom höchsten Werte, zu wissen, ob der Märtyrer Justin um 150 und später nur unsre kanonischen Evangelien aus dem Gedächtnis ganz frei abändernd benutzt (so Semisch) oder eine sehr abweichende Textgestalt derselben schriftlich vor sich gehabt (so Theod. Zahn) oder ausser ihnen noch eine oder mehrere unkanonische Evangelienschriften herangezogen hat, die uns verloren sind (so Credner und Hilgenfeld). Das Unternehmen von *Wilh. Bousset*, bei seiner Habilitation in Göttingen *die Evangelienzitate Justin's* von neuem zu untersuchen[1]), ist dabei um so dankenswerter, als er es mit ausgezeichneter Sorgfalt und Sachkenntnis durchführt.

Dass Justin unser 1. und 3. Evangelium kennt, ist ohne weiteres durch seine Benutzung ihrer jüngsten Stücke, der Kindheitsgeschichten, bewiesen. Neben ihnen sucht nun Bousset (ausser dem Protevangelium Jacobi) eine vorkanonische Schrift als Quelle der Anführungen von Worten Jesu nachzuweisen, und zwar hält er diese für einheitlich und erblickt sie in den Logia des Matthäus. So

[1]) *Wilh. Bousset*, die Evangelienzitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik von neuem untersucht. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1891. 128 S. 2,80 Mark. Als Habilitationsdissertation diente im Jahre 1890 S. 1—54.

wenig Beweise man nun für das Gegenteil hat, als abschliessend können seine Resultate leider nicht gelten. Und zwar deshalb nicht, weil sie nicht rein auf Beobachtungen an den Texten, sondern auch auf Hypothesen der Evangelienkritik ruhen. Auf die Logia rät Bousset offenbar deshalb mit so viel Sicherheit, weil es nach der von ihm zu Grunde gelegten Ansicht andre schriftliche Quellen der Reden Jesu gar nicht oder kaum gegeben hat. Für jeden, der hierüber anders denkt, verliert die Sache ihre Beweiskraft. Doch ob es nun gerade die Logia sind und ob es überhaupt eine einheitliche Quelle ist, könnte als nebensächlich dahingestellt bleiben; von unbedingter Wichtigkeit ist daran ja nur dies, dass die Quelle älter und wertvoller sei als unsre Evangelien. Als Beweis hiefür dienen nun aber „innere Gründe", und die Entscheidung darüber ist naturgemäss eine subjektive. Ist es ursprünglich oder apokryph, dass bei Jesu Taufe, als er in das Wasser hinabgestiegen war, ein Feuer auf dem Jordan entbrannte, worauf dann nach seinem Wiederauftauchen der heilige Geist wie eine Taube auf ihn flog? Feuer ist eine Offenbarungsform des heiligen Geistes, wie die Pfingstgeschichte lehrt, und die Taufe mit heiligem Geist und Feuer in unsern kanonischen Evangelien (Matth. 3, 11) könnte ein Rest dieser Erzählung sein: aber sicher ist das nicht. Ein andermal stützt sich Bousset auf sehr anfechtbare Theorien über die Urgestalt der Bergpredigt, wobei er sich obendrein widerspricht (Seite 71 und 83). Doch dies, wie die Masse der übrigen Einzelheiten, ist zur Vorführung viel zu komplizirt.

Das Gesichertste zu Gunsten von Bousset's Behauptung ist die einfache Tatsache, dass Justin 2 dicta agrapha Jesu anführt. Sodann ist sehr bedeutsam die Uebereinstimmung seines von unsern kanonischen Evangelien sehr stark abweichenden Textes mit einer Menge von Kirchenvätern bis ins 5. Jahrhundert, die ohne schriftliche Unterlage kaum denkbar wäre. Zur erschöpfenden Erforschung dieser Erscheinung bedarf es einer Untersuchung ihrer Zitate nach derselben Weise, wie sie Bousset bei Justin angestellt hat. Seinen Aufruf hierzu auf S. 115 möchte ich aufs kräftigste unterstützen. Das ausserbiblische Material liegt mit der grössten Reichhaltigkeit gesammelt vor in Resch's „Agrapha" (Texte und Untersuchungen von v. Gebhardt und Harnack V 4). Die Schlüsse, die Resch darauf gebaut hat, beurteilt Bousset S. 43 sehr nüchtern und begleitet z. B. S. 10 den Auferstehungsbericht in Resch's Urevangelium mit einem verdienten Ausrufezeichen. Um so merkwürdiger ist es, dass er S. 96 Resch's Meinung zustimmt, I. Kor. 11, 18 f. lehne sich Paulus an ein wirkliches Wort Jesu (*καὶ ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις*) an, das seinen Platz in der grossen eschatologischen Rede Jesu Matth. 24 gehabt habe. Es ist schwer einzusehen, warum nicht ebenso gut umgekehrt der in Jesu synoptischen Reden ja unzweifelhaft vorliegende *Gedanke* an Spaltungen in der Zeit der letzten Bedrängnis (z. B. Matth. 10, 21; 35 f; 24, 10) sich einem Erzähler

in die erstmals von Paulus gebrauchten Worte *σχίσματα* und *αἱρέσεις* kleidete, während ihnen Paulus die Pointe, die Beziehung auf die Endzeit, erst abgestreift haben müsste und sein Ausdruck überhaupt so naturwüchsig ist, dass man gar nicht wüsste, wie er ohne Anlehnung hätte anders lauten können. Ich vermag überhaupt die Verpflichtung nicht anzuerkennen, es einem Kirchenvater oder auch einer Reihe aus Einer Quelle schöpfender Kirchenväter so leicht zu glauben, dass sie uns einen Ausspruch Jesu zu überliefern wissen, der nicht in den Evangelien steht. Resch's Buch ist als Materialiensammlung gar nicht genug zu schätzen; aber seine Konstruktion eines schon von Paulus gebrauchten, ja als *γραφή* zitirten, obendrein nicht einmal aramäischen, sondern bibelhebräischen Urevangeliums ist ein apologetisches Unternehmen zweifelhaftesten Charakters. Um diese Behauptung nicht ganz ohne Beweis zu lassen, gestatte ich mir, auf das zu verweisen, was ich daraus am Anfang des Exkurses zu I. Kor. 15, 11 im „Handkommentar" angeführt habe. Ein Gericht eigner Art hat sich an Resch dadurch vollzogen, dass Zahn in seiner Geschichte des neutestamentlichen Kanons seine Bemühungen höchst wegwerfend behandelt. Nur wirkt hier als tiefer liegende Ursache dies mit, dass Zahn auf seinem Standpunkte neben den kanonischen Evangelien unkanonische überhaupt nicht dulden darf, auch wenn sie in bester apologetischer Absicht konstruirt sind. So kreuzen sich in der Theologie die Interessen.

Von den eingangs erwähnten drei Möglichkeiten scheint also die erste, Variirung unsres kanonischen Textes durch Justin's gedächtnismässiges Zitiren, wirklich ausgeschlossen. Und die zweite, Benutzung eines ältern Textes derselben, wäre bei dessen grossartiger Abweichung von dem heutigen kaum minder einschneidend als die dritte, d. h. Einrechnung eines unkanonischen Evangeliums unter die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* noch um 150. Zur Beurteilung der zweiten kommt es wesentlich auf den codex Cantabrigiensis (D) und die altlateinische (und die syrische) Uebersetzung an, die vielfach Justins Abweichung vom kanonischen Text teilen. Diesen von Westcott und Hort so genannten occidentalischen Text würde Bousset heute kaum mehr einfach als einen verwilderten bezeichnen. In der neusten Phase der Textkritik, an der er selbst sehr stark beteiligt ist, spitzt sich die Frage immer mehr dahin zu, ob dieser Text nicht den Vorzug vor dem codex Vaticanus (B) verdiene, nachdem sich dieser die Höherschätzung gegenüber allen sonst in Betracht kommenden errungen hat. Also immer wieder neue Probleme. Doch hierauf einzugehen liegt diesmal noch kein Anlass vor.

Von Bousset muss noch der wichtige Nachweis erwähnt werden, dass wir Justin's alttestamentliche Zitate nicht mehr so besitzen, wie sie Justin niederschrieb. Die Abschreiber haben nach der Gestalt der Septuaginta korrigirt, die um 300 Lucian hergestellt hat. Auch sonst bringt Bousset noch manches Interessante und Wichtige.

Bei der Korrektur hat er leider nicht die Sorgfalt gezeigt, die man fordern muss, wenn man zu einem Textkritiker Vertrauen haben soll. Ich erwähne nur, dass Seite 110 unter dem Text vier Anmerkungen stehen, ohne dass man erfährt, zu welchen Textworten sie gehören.

Zu den Büchern, die den Gerechtigkeitssinn eines Berichterstatters auf eine harte Probe stellen, gehört das von *Solger* über das *Urevangelium.*[1]) Jesu Leichnam ist heimlich aus dem Grabe entfernt worden. Erst nach andern Beschlüssen, z. B. dem in Mark. 2, 21 f. kodificirten, fassten die Apostel auch den, dies für eine Auferstehung Jesu zu verwerten, die Erscheinungen desselben aber doch in das entfernte Galiläa zu verlegen. Als daraufhin Visionen eintraten, beschlossen sie nach starkem Zweifel in einer Plenarsitzung, solchen Erzählungen der hysterischen Maria Magdalena und andrer Glauben zu schenken. Thomas soll 8 Tage später nachträglich zugestimmt haben. Aber noch der Hebräerbrief, von Apollos direkt vor des Paulus 1. Korintherbrief verfasst, geht vorsichtig um die leibliche Auferstehung Jesu herum. Dass beim Abendmahl zum Brode der Kelch hinzuzukommen habe, wurde zwischen beiden Briefen um 57 in einer Gesamtsitzung zu Jerusalem festgestellt. Nur Johannes wollte statt des ganzen Ritus die Fusswaschung einführen, missbilligte auch die zweite Ehe des Petrus (I. Kor. 9, 5, Mark. 1, 30; wäre des Petrus Frau bei Jesu Auftreten noch am Leben gewesen, so würde er diesem nicht nachgefolgt sein) und ging deshalb verstimmt als Missionar nach Mittelkleinasien. Hier wandte er sich entgegen dem Vertrag Gal. 2, 9 auch an Heiden und predigte in des Paulus Gebiet das ἕτερον εὐαγγέλιον (Gal. 1, 6, II. Kor. 11, 4) mit Beschneidung, jüdischen Feiertagen und Speisegesetzen, Bevorzugung der Ehelosigkeit (Apk. 14, 4), ja, er bestritt in persönlichem Angriff gegen Paulus dessen Apostelrecht. Um dem entgegenzutreten, richtete Paulus den 1. Korintherbrief zugleich an des Johannes Gemeinden (1, 2: αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν) und schrieb direkt gegen Johannes (und Petrus) den an die Galater, nach seiner Gefangennahme versöhnlicher durch einen Schüler den an die Epheser. Trotzdem machte Johannes sein Anrecht auf die kleinasiatischen Gemeinden durch die 7 Briefe in Apk. 2 f. geltend, deren jeder einzeln im Jahre 62 oder 63 an die betreffende Gemeinde ging, und nannte darin den Paulus nicht nur Pseudoapostel, sondern auch Satan (2,2; 9; 3,9). Paulus antwortete von Rom aus mit einer Aufforderung zum Kampfe gegen Johannes (dies der Philipperbrief, speziell 1. 30) und einer Warnung vor dessen Lehren (dies der Kolosserbrief, speziell 2, 4; 8; 16—19) und gab nach seiner Befreiung und Rückkehr in den Orient durch I. Thess. 2, 18 dem Johannes den σατανᾶς zurück, dieser ihm im Jahre 68 durch Apk. 22, 15 die

[1]) *Ernst Solger*, das Urevangelium, Studien zur Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehre und Kirche. Jena, Mauke 1890. 129 S. M. 3, 60.

κύνες des Philipperbriefs (3, 2), verstärkt durch φαρμακός, weil Paulus damals schon als Zauberer Simon dargestellt wurde, während πόρνος, εἰδωλολάτρης und φονεύς in derselben Stelle sich gegen Petrus richten wegen seiner zweiten Ehe, seiner einstigen Tischgemeinschaft mit Heidenchristen (Gal. 2, 12), die sich vor Götzenopferfleisch nicht scheuten, und seines Schwertschlages in Gethsemane, der in Wirklichkeit freilich laut dem Urevangelium Mark. 14, 47 nur in einem kindischen herumfuchteln mit einem Schächtmesser bestanden hatte (ἔπαισε von παίζειν = scherzen; dazu das Objekt τὸν δοῦλον). Und im Evangelium (18, 16) fügt Johannes hierzu die Erwähnung des sogar von Matthäus (14, 31) anerkannten Verdachts, dass Petrus gemeinsame Sache mit dem Verräter gemacht habe. Der mit dem Hohenpriester bekannte Jünger könne nur Judas sein.

Aber schon vor Abfassung des 1. Thessalonicherbriefes, als Paulus zur Wiedergewinnung der korinthischen Gemeinde seine besten Gehilfen Titus (II. Kor. 8, 6), Markus (8, 18) und seinen eigenen Bruder, wahrscheinlich Rufus (8, 22; Röm. 16, 13) dorthin gesandt, beschlossen die Apostel in Jerusalem wegen der von neuem drohenden Verwilderung der Gemeinden, mit Paulus scharf ins Gericht zu gehen durch den Brief des (Alphäiden) Jakobus. Darauf antwortete Paulus, wenn auch in der Lehre ziemlich entgegenkommend, durch den 2. Korintherbrief, und diese Auflehnung gegen die Autorität der Urapostel, die er doch sonst immer anerkannt hatte, rief ausser der eigentlichen Apokalypse des Johannes vom Jahr 68 auch den Brief des (Apostels) Judas hervor. Da in ersterer auch Petrus angegriffen war, wandte sich Paulus in seiner Isolirtheit unter Uebersendung seiner Briefe und der Gegenschriften an Petrus, der am Euphrat wirkte, und erlangte dadurch die Abfassung des konziliatorischen (ersten) Petrusbriefs.

Die Urapostel in Jerusalem fanden es nun an der Zeit, eine strenge Abgrenzung der Missionsgebiete vorzunehmen, die uns Lukas in der Pfingstgeschichte aufbewahrt hat. Bei den Parthern, Medern, Elamitern und Mesopotamiern sollte Petrus wirken, in Judäa sie selbst, in Kappadozien, Pontus, Asia, Phrygien und Pamphylien Johannes, bei den Kretern (Tit. 1, 5), Arabern (Gal. 1, 17) und in Rom Paulus. Ueber Achaja und Mazedonien wurde man damals, um 70, nicht einig; Lukas liess deshalb (Act. 2, 10) eine Lücke, die erst ein Späterer ungeschickt durch Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι ausfüllte. Nach der Zerstörung Jerusalems übernahm Petrus des Friedens wegen das zwischen Johannes und Paulus streitige kleinasiatische und griechische Gebiet, und es ist gar nicht unwahrscheinlich, dass Paulus auch auf Rom verzichtete und nach Kyrene ging. Von dort stammte ja sein Stiefvater Simon, der Jesu Kreuz getragen (Mark. 15, 21, Röm. 16, 13); und somit sind auch die beiden letzten Länder in Act. 2, 10, Aegypten und die Teile von Libyen bei Kyrene, einem Apostel zugeteilt. Nach des Petrus Martyrium in Rom um 75 ist übrigens Paulus vielleicht auch noch nach Rom gegangen und hat dort bald den Märtyrertod erlitten.

Ganz vereinzelt ist eine solche Auffassung der Geschichte des Urchristentums nicht. Ausser bei dem „sächsischen Anonymus“ (Die Evangelien, ihr Geist u. s. w., Leipzig 1845), d. h. dem damals als Pfarrer zu Leutmerken im Kanton Thurgau wirkenden, aus der Nähe von Eisenach gebürtigen und 1881 als Diakonus zu Eisenach verstorbenen *Friedrich Reinhold Hasert* (über ihn vgl. Marbach, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1886, 238—240), findet sich ein ungefähres Analogon auch 1886 im Kommentar zum Römerbrief von *Eduard Böhmer*, dem einstigen Hallenser Theologen und nachmaligen Strassburger Professor für romanische Philologie. Erwähnt muss werden, dass nach *Solger* Johannes nicht für alle Taten seiner Anhänger, die den Paulus provozirten, verantwortlich gemacht werden soll, und dass es in dem fortwährenden Kampfe auch Perioden verhältnismässiger Aussöhnung gab. Als der gute Geist in dieser Hinsicht spielt Markus eine ganz bedeutende Rolle, und Paulus stellte sich mehrfach unter seinen Einfluss.

Durch seine Person werden wir nun auch zum Urevangelium geführt, von dem bisher noch gar nicht die Rede war. Kurz nach Jesu Tode machte Markus als ganz junger Mensch nur zu seinem Privatgebrauch die ersten Aufzeichnungen, den grössten Teil unsres 2. Evangeliums. Nachdem er sich an Jakobus angeschlossen, entnahm er dessen Erzählungen eine Reihe Ergänzungen, die er im Jahre 44 einfügte, wie bis 67 noch einige andere, die Solger einzeln aufführt. Die Vorträge des Petrus, die er laut Angabe des Papias aufzeichnete, sind uns in der grossen Einschaltung bei Lukas 9, 51 bis 18, 14 dem Hauptinhalte nach aufbewahrt. Auch sonst half er dem Lukas, als dieser zu dem offiziellen, stark judaistischen Evangelium des Apostels Matthäus etwa vom Jahr 63, dem dessen aramäisch abgefasste Logia des Herrn, d. h. die Bergpredigt vorangegangen, vor und nach der Zerstörung Jerusalems ein paulinisches Gegenstück verfasste. In dem, was hier gegenüber dem 2. Evangelium ausgelassen ist, gibt sich die Selbstkritik des Markus zu erkennen. Auch an der Apostelgeschichte half er bis zu Kapitel 12; seit der Ankunft des Petrus in Rom nahm ihn das Dolmetscheramt bei diesem zu sehr in Anspruch.

Und der Zweck des Ganzen? In dem Urevangelium ist die reine Lehre Jesu erhalten, zu der man nur zurückzukehren braucht, um den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, zwischen Theologie und Naturwissenschaft schwinden zu sehen. Teilweise wird dies freilich mit eigentümlichen Mitteln bewiesen. Jesus taufte anfangs; später liess er die Notwendigkeit der Sündenvergebung zurücktreten, so dass die Taufe erst direkt vor Abfassung des Galaterbriefs (3, 27) festgesetzt wurde. „In Erinnerung, dass Jesus .... eine Sünde im Sinne Pauli nicht lehrte (II. Kor. 5, 21: Sünde nicht kannte), übertrug man schon wenige Jahrzehnte nach seinem Tode solche Sündlosigkeit seines Lehrsystems auf seine Person (Hebr. 7, 26; 4, 15; Joh. 8, 46), was dem Markusevangelium fremd ist.“ Auch lehrte

Jesus nicht ein Weltgericht (κρίμα), sondern eine „Scheidung (κρίσις) der im irdischen Leben noch untereinander befindlichen Gerechten und Ungerechten; die ersteren werden vor dem Menschensohn versammelt werden (Mark. 13, 27)." Die Lehre vom Gericht wurde erst nach 60 von den Aposteln dogmatisiert laut ihrem Auftauchen Matth. 25, 31—46, Röm. 2, 6, Apk. 20, 13; Apollos hatte sie Hebr. 6, 2 den jüdischen Gemeinden Achajas, wo Paulus sie gepredigt haben mochte, für überflüssig erklärt, Paulus umgeht sie noch I. Kor. 4, wo er laut 4, 6 ausdrücklich auf den Vorwurf des Apollos eintritt, aber 11, 29; 32; 34 fügt er sie ein, weil er inzwischen von den Verhandlungen in Jerusalem gehört haben mochte. Die Trinitätslehre Matth. 28, 19 haben sogar einige Urapostel bezweifelt (28, 17 des Imperfekt). Jesum selbst nennt Markus nur Gottes Sohn; Messias, König, Menschensohn, d. h. Weltrichter zu sein lehnt Jesus bei Mark. erzürnt ab (8, 30 und 32; 8, 31 gilt als späterer Zusatz), und bei Johannes 18, 37 weist er es als eine irrige Meinung des Pilatus von sich (σύ . . . ἐγώ). Deshalb richtet Johannes gegen das Matthäusevangelium, das diese Tendenz vertritt, auch die Worte Apk. 22, 18 f., und sagt im Evangelium 6, 69 ausdrücklich (ἡμεῖς), dass erst die Apostel auf Anregung des Petrus sie aufgebracht haben. Paulus wagte Christum Gott gegen I. Kor. 11, 3; 15, 28 gleichzustellen erst in der Erregung, in der er den Römerbrief (9, 5) schrieb. Seit jener Zeit, in der überhaupt (um 58) „in Jerusalem stark in dogmatischen Feststellungen gearbeitet worden sein muss", nannten sich die Jünger δοῦλοι Christi (Röm. 1, 1, II. Kor. 4, 5, dazu das Verbum δουλεύειν Matth. 6, 24) statt διάκονοι, wie noch I. Kor. 3, 5.

Wenn den geehrten Lesern seit längerer Zeit bereits die Geduld ausgegangen ist, so bitte ich sehr um Verzeihung. Einmal hielt ich mich für verpflichtet, gerade von einem Buche, dessen Lektüre für die meisten eine Zumutung sein würde, einen um so genauern Bericht zu geben. Sodann aber erscheint mir dasselbe als Symptom gar nicht uninteressant. Trotz seiner Citate aus den neutestamentlichen Theologien von Weiss, Immer, van Oosterzee, aus Pfleiderer's Urchristentum, Hausrath's neutestamentlicher Zeitgeschichte, Bleek-Mangold's Einleitung, Renan's Antichrist, Jakobsen's Johannesevangelium, Hilgenfeld's novum testamentum extra canonem receptum und seiner Kenntnis noch andrer theologischer Literatur glaube ich in dem Verfasser einen Nichttheologen vor mir zu haben. Um so freudiger ist das Interesse zu begrüssen, das ihn zu so eingehender Beschäftigung mit dem Neuen Testament geführt hat. Die Genauigkeit und der Scharfsinn, mit dem er es gelesen, wird gewiss selbst dem vollständig damit Vertrauten manchmal Staunen einflössen. Freilich zeigt sich nun um so mehr, wie sehr man trotzdem irregehen kann, und wie unerlässlich es ist, den ganzen Prozess der kritischen Arbeit erst von neuem durchzumachen, ehe man sich eine Gesamtanschauung bildet. Wesentlich der naive Glaube an die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften, von denen nur I. Tim.,

II. Petr. und die Ueberarbeitung des 4. Evangeliums samt dem 1. Johannesbrief als nachapostolisch und Matth. 1 f. sowie Luk. 1, 5 bis 2, 52 nebst kleineren Einschiebseln als erst bei Fixierung des Kanons um 150 hinzugefügt gelten, hat den Verfasser in die Bahn gedrängt, auf der die richtigen Beobachtungen über den Streit der Richtungen im Urchristentum ins historisch wie psychologisch Unmögliche verzerrt werden müssen. Und wesentlich die Unkenntnis dessen, was über die Entstehung der Evangelien, die Reihenfolge der neutestamentlichen Briefe, den Charakter des Paulus u. s. w. trotz alles Streites der Meinungen feststeht, hat es dem Verfasser ermöglicht, eine so bodenlose Konstruktion aufzuführen. Auch die Wundergeschichten hätte er vielleicht nicht sämtlich mit Ausnahme der Verklärung, der Vorhersage bezüglich des Saales für das Passamahl, der Sonnenfinsternis und des Zerreissens des Tempelvorhangs bei Jesu Tod unbeanstandet in seinem Urevangelium belassen, wenn er ihre kritische Betrachtung gekannt hätte. Aber der Kerngedanke ist trotzdem ein gesunder. Den eigentlichen Mittelpunkt der Lehre Jesu, die Religiosität der Gesinnung, hat der Verfasser nicht sehr urgiert, weil es ihm wesentlich um das in ihr zu tun ist, was den Gegensatz zu den spätern Dogmen über seine Person bildet. Hierüber aber braucht man neben vielem andern nur die Einsicht herauszuheben, dass Act. 10, 38 den ursprünglichen Standpunkt der Apostel bietet, eine Stelle, von der so viele Theologen nichts wissen — wer wird auch den Schlüssel zum Leben Jesu in der Apostelgeschichte suchen? Solger's Buch zeigt von neuem, wie unwiderstehlich der Eindruck des schlichten Evangeliums Jesu auf ein religiös interessirtes Gemüt ist und welcher hochgradigen Abneigung neben ihm die christliche Dogmenbildung ausgesetzt ist, wo sie nicht als ein geschichtlich notwendiger und für seine Zeit zutreffender, aber für eine fortgeschrittenere Einsicht unverbindlicher Ausdruck wahren religiösen Glaubens verstanden wird und mangels theologischer Durchbildung nicht verstanden werden kann.

Bezüglich des *Jakobusbriefes* gehen die Meinungen bekanntlich weiter auseinander als bei vielen andern neutestamentlichen Schriften. Die chronologischen Ansätze differiren um etwa 140 Jahre; und das will innerhalb des Urchristentums etwas sagen. Ich kann nun aber kein Heil darin erblicken, wenn sich *Feine* mit seiner Göttinger Habilitationsschrift [1]) in die Mitte stellt und zwar nachpaulinische Abfassung, aber doch Achtheit des Briefs, d. h. Abfassung durch den Bruder Jesu behauptet. Bei einem Manne, der ein Schüler von Lipsius gewesen ist, in seinen verdienstlichen Aufsätzen in Lipsius' Jahrbüchern für protestantische Theologie 1885—1888 Lipsius' Forschungen verwertet hat und noch jetzt Kollegienhefte von Lipsius neben gedruckten Büchern zitiert, und der trotzdem jetzt

[1]) *Paul Feine*, der Jakobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnissen untersucht. Eisenach, Wilckens 1893. 153 S. 3 Mark.

zur Annahme der Aechtheit der Apokalypse, des Johannesevangeliums, des 1. Petrusbriefs sowie der Geschichtlichkeit der Petrusreden in der Apostelgeschichte, des Aposteldekrets und einer ganzen Anzahl von Wundererzählungen und andern sonst für jüngere Weiterbildung geltenden Stücken im Lukasevangelium gelangt ist und gerade bezüglich des letzteren Punktes als Grund für seinen Verzicht auf Auseinandersetzung mit Holtzmann die Verschiedenheit des theologischen Standpunkts nennt (S. 77), ist es gewiss um so mehr anzuerkennen, dass er im Jakobusbrief einerseits Mangel an spekulativer Durchbildung und Abweichungen der Lehrfassung von Paulus, andererseits Bekanntschaft mit dessen Lehre zugesteht. Allein nicht ohne Grund wird diese Position von den Verteidigern der Aechtheit des Briefes immer mehr verlassen.

Der Bruder Jesu betrachtete, wie auch Feine feststellt, das ganze mosaische Gesetz für jeden Judenchristen als fortdauernd verbindlich; der Brief kennt als Inhalt des Gesetzes nur die Moralgebote. Das Ceremonialgesetz, sagt Feine, sei deshalb nicht erwähnt, weil die Leser es in jüdischer Umgebung ganz selbstverständlich befolgten. War diese Befolgung wirklich so einfach, dass der Verfasser nie auch nur im Vorbeigehen eine Mahnung dazu anzubringen brauchte, während die sittlichen Leistungen der Leser doch sonst so tief stehen, und dass er 1, 27 als reine und unbefleckte θρησκία ohne weitern Zusatz die Fürsorge für Wittwen und Waisen und die Unbeflecktheit von der Welt bezeichnen konnte?

Sodann hat der Bruder Jesu den Kampf mit Paulus über die Rechtfertigungsfrage selbst durchgemacht; der Brief trifft aber mit seiner Polemik gar nicht des Paulus wirkliche Meinung. Feine erklärt S. 99 f. und 121 f., Jakobus habe dies sehr wohl gewusst und des Paulus Ansicht hinreichend gekannt, aber gar nicht sie, sondern ein Missverständnis derselben bekämpfen wollen. Dem bekannten Einwand, dass Jakobus dann die richtige Meinung des Paulus hätte herausstellen müssen, begegnet Feine mit der Bemerkung, Bekanntschaft mit dieser sei für palästinische Leser nicht nötig und dem Jakobus wahrscheinlich nicht einmal erwünscht gewesen. Allein er verdirbt sich diese Position nun gerade durch das Wichtigste, das er zur Lösung anderer Schwierigkeiten aufstellt.

Nach der Wirksamkeit des Paulus ist es bekanntlich ganz unmöglich, in der Diaspora ungemischt judenchristliche Gemeinden aufzutreiben, an die der Brief laut Adresse doch gerichtet sein soll. Mit Recht findet nun Feine, dass er auf ganz konkrete Verhältnisse Bezug nimmt, die nur in einem örtlich beschränkten Kreis diesen Charakter getragen haben können. Er hält den Brief daher für die Niederschrift einer Predigt, die Jakobus seiner Gemeinde in Jerusalem gehalten, und erklärt daraus auch den Mangel an gutem Zusammenhang. Auf Blom durfte er sich übrigens nicht ohne den Zusatz berufen, dass dieser Galiläa als Adresse des Briefs bevorzugt. Bei Feine aber schickt Jakobus seine für jerusalemische Verhält-

nisse bestimmte Homilie nachträglich auch in die Diaspora an Gemeinden, für die sie um so weniger passt, als dort sich nach Feine auch Pauliner befanden und diese die Polemik bezüglich der Rechtfertigung unfehlbar als eine gegen Paulus selbst gerichtete empfinden mussten. Heutzutage mag bei einem Prediger, der sich gern gedruckt sieht, eine solche Unbesonnenheit ja vorkommen: aber einem so zielbewussten Manne, wie Jakobus gerade nach Feine war, erweist man schwerlich viel Ehre, wenn man ihm ähnliches zutraut. Auch die Mahnung zum Festhalten am Ceremonialgesetz wäre in einer Ausgabe für die Diaspora noch viel dringender nötig als oben schon hervorgehoben ist.

Eine merkwürdige Eigenheit der Feine'schen Position ist nun aber noch die, dass Jakobus nur die Lehre, nicht die Briefe des Paulus gekannt haben soll. Ein Beweis hiefür lässt sich natürlich gar nicht führen: man kann nur den Gegenbeweis zu entkräften suchen. Hierbei tritt nun aber deutlich das Interesse heraus, das Feine an seiner These hat: bei literarischer Abhängigkeit würde der Charakter des Jakobus als einer durchaus selbständigen und kraftvollen Persönlichkeit zu Schaden kommen. Und dieser gilt ihm doch als Hauptgrund für die Aechtheit des Briefs: denn er behauptet S. 67 alles Ernstes: wäre der Verfasser nicht Jakobus, so müsste uns eine so hervorragende anderweite Persönlichkeit bei unserm Wissen über das erste und den Beginn des zweiten Jahrhunderts jedenfalls bekannt sein.

Feine's besonders gegen H. Holtzmann gerichtete Ausführungen haben bereits eine Entgegnung von *Michael Zimmer*[1] hervorgerufen, die *Holtzmann* für den zutreffenden Ausdruck seiner Meinung erklärt. *Feine* hat sich in der Tat nicht mit Liebe in die Auffassung seiner Gegner versenkt, sondern sich den Beweis ziemlich leicht gemacht, indem er gegenüber Anklängen der Wortfassung meist nur auf die Verschiedenheit des Gedankens hinweist, während er doch Seite 109 und 119 f. v. Soden's und Holtzmann's Meinung selbst dahin feststellt, dass dem Jakobus „paulinische Ausdrücke und Wendungen auch aus der Erinnerung in die Feder" geflossen seien. Schon dieses „auch" hätte es wirklich sehr nahe gelegt, 2 Klassen von Stellen in Bezug auf den Grad ihrer Beweiskraft zu unterscheiden und bei der zweiten dann Übereinstimmung im Gedanken nicht als unerlässlich zu fordern.

Bereitwillig ist zuzugeben, dass der literarische Beweis mit grosser Vorsicht geführt sein will, und man wird sich durch Feine gern von neuem dazu mahnen lassen. Aber z. B. 4, 1 ist laut 3, 16 u. 18 doch deutlich gemeint: „woher kommen Kriege und Schlachten *in eurer Mitte*?" und dazu hätte einzig die Fortsetzung gepasst: „von euern Lüsten, die *gegen den Nächsten* streiten." Von

[1] *Michael Zimmer*, Das schriftstellerische Verhältnis des Jakobusbriefes zur paulinischen Literatur. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 2. Band des Jahres 1893, S. 481—503.

μέλη durfte in diesem Zusammenhange nur dann die Rede sein, wenn es hiess: „die in euern Gliedern *ihren Sitz haben*." Schon dies wäre ein paulinischer Gedanke; aber die Entlehnung aus Röm. 7, 23 wäre noch nicht unzweifelhaft. Was aber auch nach Feine dasteht, „dass die Lüste gegen einander sich in den Gliedern festgesetzt haben und jede dieser Lüste auf Eroberung ausgeht", das handelt von einem *Kampf innerhalb des einzelnen Menschen*, und es zeugt nicht von Eindringen in den Gedanken, wenn Feine einfach fortfährt: „diese Lüste sind die Ursachen der Zwistigkeiten und Kämpfe *unter den Lesern*." Sodann muss, da Feine es sich zum Verdienst anrechnet, die von andern angeführten Stellen einzeln verfolgt zu haben, notirt werden, dass er die mit Röm. 4, 3 stimmende, von LXX wie vom Urtexte abweichende Einführung des Zitates aus Gen. 15, 6 mit ὃς statt καί bei Jakobus 2, 23 unerwähnt gelassen hat, während er einen gleichen Umstand bezüglich der Verwandtschaft zwischen Jak. 4, 6 und I. Petr. 5, 5 S. 125 sehr wohl zur Geltung bringt.

Doch statt weiterer Einzelheiten betone ich lieber, dass die Leugnung der Bekanntschaft mit den paulinischen Briefen schon deshalb aussichtslos ist, weil „Jakobus" den Hebräerbrief benutzt hat. Es ist vielleicht erlaubt, wieder einmal an das Wort de Wette's zu erinnern: „es lege ein jeder die Hand auf's Herz und frage sich, ob, wenn ihm das, was aus dieser Berücksichtigung erschlossen werden kann, bequem wäre, er die Anerkennung verweigern würde." Feine sagt zur abschliessenden Abweisung desselben S. 125: „es müsste begreiflich und wahrscheinlich gemacht werden, warum aus der Zahl der Glaubensbeispiele Hebr. 11 gerade diese beiden ausgewählt worden seien." Gewiss. Das ist aber auch wirklich nicht so schwer. Abraham bildet das Hauptbeispiel, das auch Paulus, und als einziges, hat. Bezüglich desjenigen der Rahab aber hätte *M. Zimmer* S. 500 noch das Pünktchen über das i setzen können, wenn er die Herleitung ihrer Rechtfertigung aus Werken nicht blos als besonders schlagend beweisbar, sondern zugleich als vom Hebräerbrief direkt herausgefordert bezeichnet hätte. Seinem Zwecke entsprechend durfte dieser 11, 31 nur sagen: πίστει Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐ συναπώλετο τοῖς ἀπειθήσασιν. Einer Begründung bedurfte dies gar nicht; denn es steht ausdrücklich im Alten Testament (Jos. 2, 11). Allein durch das Wohlgefallen an dem Inhalte der Erzählung, vielleicht auch durch den Wunsch, diesem letzten Satze in der Reihe nicht weniger rhetorische Fülle zu geben als den vorhergehenden, liess er sich verleiten, noch etwas hinzuzufügen, was nun freilich gerade ein *Werk* der Rahab ist und das πίστει aufhebt. In keinem andern seiner Beispiele lässt sich der Hebräerbrief wie hier aus seinen eignen Worten widerlegen. Auch bei I. Makb. 2, 52 brauchte M. Zimmer nicht dabei stehen zu bleiben, die Kombination von Gen. 15 und 22 ruhe bei Jakobus wahrscheinlicher auf dem Hebräerbrief, sondern er konnte sagen, dass I. Makb. als Grundlage nie

hätte bezeichnet werden dürfen. *Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*; dies handelt ja gar nicht von Glauben, sondern von Treue, enthält also gar nicht das Problem des Jakobusbriefs, ob Rechtfertigung auf blossen Glauben hin möglich sei. Und die Lösung macht sich dieser ebenfalls nicht so leicht wie das Makkabäerbuch, das beide Stellen der Genesis einfach confundiert, sondern er hält sie zeitlich mit Sorgfalt auseinander und begeht sogar die Kühnheit, die ihm gewiss nicht leicht gefallen ist, zu behaupten, die Aussage in Gen. 15 von der Rechtfertigung auf Glauben hin sei gar nicht ernst, sondern nur als Weissagung zu nehmen. Einen äussern Anlass, bei Gen. 15 an Gen. 22 zu denken, kann die Makkabäerstelle ja gegeben haben, aber keinesfalls den Anstoss zur Behandlung des Problems des Jakobusbriefs und zu der hier befolgten Lösung.

Die ansprechendste Partie des Buches bildet somit der biblisch-theologische Abschnitt. Er zeigt mehrere erfreuliche Punkte der Übereinstimmung zwischen Forschern verschiedener Richtung. Leider muss aber hiervon neben anderem die Frage über Glauben und Werke gänzlich ausgenommen werden, in der doch nach so zahllosen Erörterungen endlich etwas Abklärung erhofft werden dürfte. Abrahams Glaube „hat die Wirkung hervorgebracht, die auch der christliche Glaube bewirken soll, die Errettung“ (S. 42). Warum mag dann wohl Jakobus 2, 21 geschrieben haben: „wurde Abraham nicht aus *Werken* gerechtfertigt?“ Und wie kann man ihm die Gedankenlosigkeit zutrauen, hieraus sei ersichtlich, dass neben den Werken der *Glaube* zur Rechtfertigung mitgewirkt habe, und dabei noch obendrein diese S. 45 ausdrücklich anerkannte Koordination beider dahin verkehren, dass die Werke aus dem Glauben hervorgehen? Ersichtlich ist aus 2, 21 ja nichts, als dass Abrahams *Werk* die Rechtfertigung bewirkte; bezüglich des Glaubens ist genau genommen nur dies ersichtlich, dass er es *nicht* war, der sie bewirkt hat, und wenn er doch *συνήργει*, so kann dies aus der Rechtfertigung durch *Werke* Ersichtliche einzig darin bestehen, dass der Glaube *nur mit* den Werken an der Rechtfertigung wirkte, nicht die *eigentliche* Ursache der lezteren war. Dieses von den Griechen meist nicht gesetzte „nur“, das jeder Exeget des Neuen Testaments an zahlreichen Stellen einschaltet (man vergleiche nur Röm. 3, 28; 14, 2; Matth. 5, 46 neben 5, 47), hat also Jakobus unbedingt gedacht, wenn er nicht etwas direkt Zweckwidriges gesagt haben soll. Feine sieht richtig, dass im zweitnächsten Satze eingeschaltet werden muss: du siehst, dass die Schriftstelle Gen. 15, 6 *erst* erfüllt wurde; das ganz gleiche „erst“ in dem dazwischen stehenden Satze: du siehst, dass aus den Werken der Glaube *erst* vollendet (d. h. nämlich: vervollständigt, ergänzt) wurde, lehnt er ab, weil der Glaube vielmehr zum Tun der Werke antreibe (als ob dies nicht eben bestritten wäre), und das „nur“ im ersten Sätzchen hat er bei *Weiffen-*

bach [1]) nicht einmal beachtet. Freilich meines Wissens auch seine sämtlichen Vorgänger nicht.

Bereits hatte ich fortgefahren: „wann wird man damit beginnen?“ Da fand ich die Erklärung, wenn auch ohne Erwähnung Weiffenbach's, mit aller Schärfe gegen Feine urgiert von *Ernst Kühl* [2]) in Marburg, einem früher sich sehr eng an seinen Lehrer anschliessenden Schüler von B. Weiss, der bekanntlich den Jakobusbrief ohne jede Beziehung auf Paulus geschrieben sein lässt. Kühl setzt den Brief immer noch in die frühste apostolische Zeit, schreibt ihm aber doch Bekämpfung der ihm mündlich bekannt gewordenen paulinischen Lehre zu und behauptet meines Erachtens sogar zu weitgehend, Jakobus lehre Rechtfertigung aus Werken *allein* und habe den Paulus nicht einmal missverstanden. Weiffenbach, um auf diesen zurückzukommen, irrt nur darin, dass er ἔργοις und ἔργων betont glaubt, während faktisch das συν- in συνήργει, sodann ἐτελειώθη und ἐπληρώθη den Ton haben. Im übrigen aber ist seine Auslegung unausweichlich. Dass der Glaube Werke *hat* und aus den Werken *aufgezeigt* werden kann (2, 14 u. 17 f.), entscheidet gegen sie deshalb nicht, weil es sich auch bei ihr rechtfertigt. Man muss nur im Auge behalten, dass es sich immer um Werke von Christen handelt und dass Jakobus den Glauben durchaus nicht gänzlich bei Seite setzen will. Man kann ihn in seinem Sinne vielleicht eine begleitende Stimmung oder Ueberzeugung nennen, und diese wird die Werke, wenn sie auch nicht aus ihr hervorgehen, doch stets soweit tingieren, dass sie sich aus ihnen aufzeigen lässt.

Neben diesem Hauptdifferenzpunkt übergehe ich die zahlreichen minder bedeutsamen und erwähne nur noch den beachtenswerten Hinweis auf die Wichtigkeit der Eschatologie für Jakobus. Dagegen kann ich mein Bedauern darüber nicht zurückhalten, dass Feine in einem doch so ausführlichen Buche auf manches so wenig eingeht und sich seine Beweise öfters gar zu leicht macht. Wie er für die Berührung mit dem Siraciden und der Weisheit Salomo's S. 142 die ausführlichste Stellensammlung bei Theile unerwähnt lässt, den er doch kennt, so hat er S. 27 nicht einmal beachtet, dass die Rücksichtnahme auf die häretische Gnosis, in deren Bezweiflung ich ihm übrigens beistimme, ausser von W. Brückner auch von Pfleiderer, und zwar mit Anführung einzelner Stellen, behauptet worden ist. Er stellt Brückner nur den Satz gegenüber, *er* vermöge davon im Jakobusbrief nichts zu entdecken. Und S. 149 begegnet er dem Hinweis auf die mangelhafte Graecität des Apokalyptikers, die das einwandfreie Griechisch des Jakobusbriefs für den Bruder Jesu unwahrscheinlich mache, durch den Satz: „aber derselbe Johannes . . . schrieb einige Decennien später nach meiner Ansicht auch das

[1]) *H. Wilhelm Weiffenbach*, exegetisch-theologische Studie über Jakobus 2, 14—26. Giessen 1871.

[2]) Rezension über Feine's Buch in den Theol. Studien und Kritiken 1894, 795—817.

Evangelium.“ Abschliessend kann ich nur sagen, dass ich die gehoffte Förderung unserer Erkenntnis über den Jakobusbrief bei Feine leider nicht gefunden habe, und auch nur stellenweise eine wirklich beachtenswerte Vertretung der der meinigen entgegengesetzten Auffassung.

Ueber das Buch des Neuen Testaments, dessen 7 Siegel, nachdem sie schon eröffnet schienen, sich neuerdings alle wieder als geschlossen erwiesen haben, liegt uns eine Arbeit von Lic. *Erbes* vor [1]), einem auf dem Gebiet der ältesten Kirchengeschichte bereits rühmlichst bekannten rheinischen Pfarrer aus Mangold's Schule. Was ihr von vorn herein das grösste Interesse sichert, ist der Umstand, dass sie im wichtigsten Ergebnis, der Deutung des 1. Thiers 13, 1—10 auf Caligula und seinen Befehl, seine Statue im Tempel zu Jerusalem aufzustellen, ganz unabhängig mit *Spitta* [2]) und *Oskar Holtzmann* (in Stade's Geschichte Israels) zusammengetroffen ist. Trotzdem kann ich hierin nur dies als Wahrheitskern anerkennen, dass die Erinnerung an die Zeiten des Caligula dem Verfasser teilweise die Feder geführt hat; die Abfassung des Stücks unter Caligula dagegen halte ich für völlig ausgeschlossen. Man braucht noch keinen entscheidenden Wert darauf zu legen, dass als Zahl seines Namens *Γάϊος Καῖσαρ* 13, 18 nicht 666, sondern nur 616 passt, während doch schon Irenäus „in allen alten und sorgfältigen Abschriften“ 666 fand; auch nicht darauf, dass Apelles, der Ratgeber des Caligula, oder der Magier Simon, den Erbes im Anschluss an Spitta bevorzugen möchte, für die Gestalt des zweiten Thiers oder Pseudopropheten 13, 11—17 total unwahrscheinlich sind; denn wenn wir für diese Gestalt, wie es doch angedeutet ist, eine einzelne Person nennen sollen, sind wir überhaupt völlig ratlos. Im Vergleich mit Spitta gibt sich der Verfasser insofern sogar eine bessere Position, als er die Zeit des Redaktors, der in 17, 8—11 ebenso wie durch seine Zusätze in Kap. 13 die Deutung auf Nero nachträglich hineingebracht haben soll, nicht so spät ansetzt, dass dieser die 7 römischen Kaiser 17, 10 mitten in der Reihe mit Nero bezw. Caligula oder Claudius zu zählen begonnen haben müsste. Auch gewinnt er in 13, 3 einen bessern Zusammenhang, indem er als Zusatz des Redaktors nicht, wie Spitta, nur die Worte betrachet: „und eins seiner Häupter wie zu Tode geschlachtet“, sondern auch noch die Fortsetzung: „und sein Todesschlag wurde geheilt.“ Dann bezieht sich nämlich die nachfolgende Bewunderung und Anbetung des 1. Tiers durch die ganze Erde darauf, dass der Satan ihm die Macht verliehen habe, und so schliesst sich die Wiederkehr dieses Gedankens in 13, 4 gut mit 13, 2 zusammen. Allein andrerseits beraubt sich Erbes hierdurch sowie durch die folgerichtige Streichung des Schlusssätzchens in 13, 12 gerade des wichtigsten Hin-

[1]) *Karl Erbes*, die Offenbarung Johannis kritisch untersucht. Gotha, Perthes 1891. 184 S. M. 3, 60.

[2]) *Friedrich Spitta*, die Offenbarung des Johannes, 1889.

weises auf Caligula, den Spitta gefunden, auf die Heilung seiner als tötlich erscheinenden Krankheit.

Was aber die Hauptsache ist: gerade bei der sehr scheinbaren Behauptung, das 1. Tier könne ausser einem einzelnen Kaiser nicht zugleich die Zusammenfassung einer ganzen Reihe von solchen sein, muss die Deutung auf Caligula scheitern. Dass der Parder, der Bär und der Löwe, aus deren charakteristischen Zügen die Gestalt des 1. Thiers 13, 2 zusammengesetzt wird, aus Daniel 7 stammen, leugnet niemand. Nun sind aber in der apokalyptischen Literatur die Tiere des Danielbuchs stets, und mit Recht, auf Weltreiche gedeutet worden. Warum hat nun in der neutestamentlichen Apokalypse das 1. Tier 7 Häupter? Spitta und Erbes sagen selbst: in Folge einer Zusammenziehung der 4 Reiche in eins, das römische, und die dadurch notwendig gewordene Summirung der Häupter der 4 Tiere bei Daniel, von denen das dritte 4 Häupter hat. Darnach nimmt also der Verfasser 7 römische Kaiser an. Dies passt zu 17, 10, wonach er unter dem sechsten oder, wenn man dessen Ersetzung durch einen Nachfolger als vaticinium ex eventu fassen will, unter dem siebenten lebt, keinesfalls aber zur Abfassung unter Caligula, der doch erst der dritte oder, wenn man wie Sueton, Josephus u. A. gegen Tacitus mit Cäsar zu zählen beginnt, immerhin erst der vierte war. Spitta entzieht sich dem nur durch die Behauptung, der Verfasser werde das Bild des Tiers mit 7 Häuptern und 10 Hörnern nicht selbst gemacht, sondern irgendwo vorgefunden haben. Aber nicht nur, dass dies unbelegt ist; es ist auch in sich gänzlich unwahrscheinlich. Wem soll denn die Monstrosität zugetraut werden, einen einzelnen Herrscher aus heiler Haut mit 7 Häuptern und 10 Hörnern zu denken und darzustellen, wenn sie für unsern Apokalyptiker zu monströs ist? Und woher hätte denn er oder jener Unbekannte die 10 Hörner? Aus Daniel, sagen übereinstimmend Spitta und Erbes. Und die 7 Häupter? Hier hat nun Erbes gesehen, dass an seinem eignen Rekurs auf die Summirung der Häupter aus Daniel eine Verbesserung anzubringen dringend nötig ist, und verweist deshalb, aber ebenfalls ohne Beleg, S. 12 f. darauf, dass man den 7 Geistern Gottes (Sach. 3, 9; 4, 2; 6; 10; Apk. 3, 1; 5, 6) 7 böse Geister gegenübergestellt und darnach zunächst (12, 3) den Satan, für den nach Analogie der lernäischen Schlange eine Mehrheit von Köpfen nahe lag, und erst in Konsequenz hiervon sein Abbild, das 1. Tier, mit 7 Häuptern ausgestattet haben werde. Merkwürdig nur, dass er dann auch noch die 10 Hörner aus Daniel erhielt, deren Verteilung auf und zwischen die 7 Häupter schon so viel Kopfzerbrechen verursacht hat, und dass die Zahl der 7 Häupter der aus Daniel summirten „entspricht". Uebrigens hat das Lamm 5, 6 auf Grund der Siebenzahl der Geister Gottes zwar 7 Hörner erhalten, da ein Widder ohnehin Hörner hat, und nach Sach. 3, 9; 4, 10 sieben Augen, aber nicht 7 Häupter; und der Drache gilt doch als Gegenbild des Lammes. Um so wahr-

scheinlicher ist die längst aufgestellte Behauptung, dass nicht das 1. Tier seine Ausstattung vom Satan, sondern umgekehrt der Satan sie von dem 1. Tier erhalten haben werde.

Mit dem 13. Kapitel fasst Erbes auch das 12., sowie 14, 9^b—12 als Caligulaapokalypse zusammen. Und zwar ist sie ihm, wie alles in unserm Buche, von einem christlichen Verfasser. Das Kind in Kap. 12 ist also Jesus, die Flucht in die Wüste die Zerstreuung der Christen bei der Verfolgung, welcher Stephanus erlag, die Uebrigen vom Samen des Weibes die noch ungläubigen Juden, die die Gebote Gottes halten und im Alten Testament das Zeugnis, dass Jesus der Messias sei, besitzen. Ist diese letzte Auslegung von 12, 17 auch ebenso kühn wie die Eventualkonjektur αὐτοῦ statt Ἰησοῦ, wodurch θεοῦ wieder aufgenommen würde, so darf sie doch keineswegs rasch bei Seite geworfen werden, da über dieses Kapitel überhaupt noch nichts Haltbares gesagt worden ist. Auch die interessante Ausführung des Philologen Dieterich in seiner Schrift „Abraxas", die ich übrigens nur aus einem Referat kenne, bringt nur eine Analogie, an die sich die Ausgestaltung angelehnt haben kann. Nach einem auf Münzen der spätern Kaiserzeit aus Kleinasien vielfach dargestellten Mythus verfolgt der Drache Python die von Zeus schwangere Leto, weil ihr Sohn laut Weissagung ihn töten soll. Hera bewirkt, dass Leto nur da gebären kann, wo die Sonne nicht scheint. Da nimmt sie Poseidon in Ortygia auf und bedeckt die Insel mit seinen Wellen. 4 Tage nach seiner Geburt tötet ihr Sohn Apollon den Python.

In der Hauptmasse des Buchs erblickt Erbes eine Schrift des Apostels Johannes vom Jahre 62. Auf diese Zeitbestimmung lässt er sich wesentlich durch das Zusammentreffen vieler schlimmer Ereignisse führen, wie sie bei den 5 ersten Siegeln Apk. 6, 1—11 beschrieben werden. Ein solcher Ausgangspunkt ist natürlich sehr unsicher, da dergleichen portenta und prodigia nie ganz fehlten und jeder apokalyptisch erregten Phantasie gerade die zu ihrer Zeit vorliegenden genügen, um das Ende der Welt als nahe zu weissagen. Ganz unwahrscheinlich ist bei Erbes noch die Behauptung, mit dem 6. Siegel, dessen Einführung 6, 12 eine ganz unbedeutende Abweichung zeigt, gehe der Verfasser mitten in der Reihe zur Beschreibung der Zukunft über.

Als den jüngsten Bestandteil betrachtet Erbes die Zusätze des Redaktors um 80, besonders 1, 1—3; 20; 7, 4—8; 13—17; 15, 5 bis 19, 4; 9, 9^b—20, 10; 21, 5—22, 2. Auch dessen Zeit bestimmt sich ihm neben der Annahme, dass der 7. Kaiser, unter dem der Verfasser schreibe, Titus sei, wesentlich durch das Zusammentreffen vieler schrecklicher Ereignisse, z. B. des Ausbruchs des Vesuvs von 79, das die Erwartung des Weltendes nahe legte. Sehr erfreut bin ich persönlich darüber, dass er, jedenfalls ohne Kenntnis meiner Ausführungen im „Handkommentar" zu II. Thess. 2, 12, die Kombination der beiden vorhandenen Ansichten, Nero sei gestorben und:

er sei zu den Parthern entflohen, zu einer Wiederkehr des gestorbenen mit den Parthern den *Christen* zuschreibt, die ja in ihrer Auferstehungslehre die den Heiden fehlende Möglichkeit und in ihrem Groll gegen Nero einen dringenden Anlass zu einer solchen Vorstellung besassen. Um so befremdlicher aber ist es, dass diese Kombination erst dem Redaktor um 80 möglich gewesen sein soll, noch nicht einem kurz nach Nero's Ende schreibenden Verfasser (S. 18 u. 181). Erbes führt das Argument von Zahn und Weiss an, wodurch „die Spukgestalt des wiederkehrenden Nero" möglichst gründlich aus der Bibel ferngehalten werden soll: an Wiederkehr des gestorbenen Nero könne nicht eher gedacht worden sein, als bis sein Fortleben angesichts der Grenzen der menschlichen Lebensdauer nicht mehr anzunehmen war. Will man hierauf überhaupt etwas geben, so darf man diesen Zeitpunkt nicht schon im Jahr 80 ansetzen, da Nero erst 37 geboren war. Gibt man aber mit Recht nichts darauf, dann ist jene Kombination schon direkt nach Nero's Ende möglich, ja kaum vermeidbar. Bereits wenige Tage nachher wurden beide Versionen mit gleicher Bestimmtheit kolportiert; eine Entscheidung war für Uneingeweihte unmöglich; um so näher lag es, beide für wahr zu halten, wenn die Idee der Auferstehung ihre Vereinigung ermöglichte und noch obendrein die Meinung hinzukam, der Satan werde die Rückkehr seines Werkzeugs aus dem Totenreich beschleunigen.

Im übrigen enthält die Schrift von Erbes noch eine Fülle von beachtenswerten Auffassungen, auf die ich hier nicht weiter eingehen darf. Im Vergleich zu ihren Vorgängerinnen ist sie sehr sparsam mit Ausscheidung kleiner Versteile. Dies rührt wesentlich daher, dass sie bei Annahme christlicher Abfassung nicht nötig hat, jedes vorkommende *ἀρνίον* für eine Einschaltung zu erklären. Freilich ist die Erwähnung des *ἀρνίον* mehrfach so störend, dass ihre Ausscheidung zu dem sichersten gehört, was die bisherige Forschung zu Tage gefördert hat, z. B. 6, 16; 22, 3 f., weil hier trotz der Rückbeziehung auf Gott *und* das Lamm *αὐτοῦ*, nicht *αὐτῶν* folgt. Ebenso kennzeichnet der Singular *βασιλεύσει* als einen Zusatz die Worte in 11, 15: *καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*. 13, 8 (auch 21, 27) ist in einer überladenen Konstruktion vom Buch des Lebens des Lammes die Rede, während 17, 8 dieselbe Konstruktion ohne den Zusatz „des Lammes" zeigt. Daraus folgt nun freilich nicht, dass die Grundschrift jüdisch gewesen sein müsse; auch in eine christliche Grundschrift kann ein Freund der Vorstellung vom Lamm diese eingetragen haben. Aehnlich steht es mit ursprünglich hebräischer bezw. aramäischer Abfassung des Buchs oder seiner ältern Gestalt. Sie ist nicht unwahrscheinlich, weniger wegen einzelner Uebersetzungsfehler, die man aufzuzeigen versucht hat, als wegen des unmotivirten Wechsels der Tempora, der selbst bei noch so geringer Bildung für einen griechisch schreibenden Verfasser kaum annehmbar ist. Daraus folgt nun aber eben wiederum nicht, dass der Ver-

fasser Jude, nicht Christ war. Übrigens hat man auch versucht, den Tempuswechsel durch das Eingreifen fremder Hände zu erklären. Es wäre erwünscht, wenn die Sache einmal im Zusammenhange untersucht würde.

Im übrigen darf von den Ergebnissen der bisherigen Forschungen als das Gesichertste die Abtrennung einzelner Verse gelten, die den Zusammenhang unterbrechen wie 16, 15; 14, 13 (mit 14, 12?); 12, 11; 1, 7 f., oder Späteres vorausnehmen wie 14, 8; 16, 19^{c}; 21, 2 (bis 4?), oder Erläuterungen beifügen wie 19. 8^{b}; 19, 10 Ende, 21, 17 Ende und besonders 19, 13^{b} nebst dem Mittelsatz von 19, 11. Ja, vielleicht muss auch der Schluss von 19, 12, mit dem beide in Widerspruch stehen, wegen 19, 16 als selbst erst eingeschaltet betrachtet werden — oder umgekehrt. Es ist nun gewiss von hohem Werte, zu wissen, dass der Logosbegriff bei der Kritik der Apokalypse künftig keine Rolle mehr zu spielen braucht. Aber für die Erforschung der Quellen des Buchs hilft die Abtrennung solcher einzelner Verse nichts. Sie brauchen ja gar nicht von einem der „Verfasser" herzurühren, sondern können ebenso gut Randbemerkungen eines wesentlich spätern Lesers sein (z. B. 19, 13^{b} als Auflösung des in 19, 12 liegenden Räthsels), die dann der nächste Abschreiber, immer noch lange vor Entstehung der uns erhaltenen ältesten Codices, dem Texte in der Meinung einverleibte, sein Vorgänger habe sie beim Abschreiben zunächst übersehen und dann am Rande nachgetragen.

Was die Ermittelung der Quellenschriften anlangt, so scheint sich wenigstens soviel herauszustellen, dass die erste Frage nicht die sein darf, ob der Inhalt christlich oder jüdisch ist. Am allerunrichtigsten war hier der Grundsatz von Vischer, dessen Verdienst als Bahnbrecher [1]) in der ganzen Frage dadurch übrigens nicht im mindesten geschmälert wird, nichts in der Apokalypse sei für christlich zu halten, was ein Jude geschrieben haben könne. Wenn ein Jude Christ wird, streift er damit noch nicht seine sämtlichen ihm im Blute liegenden Vorstellungen ab wie ein Gewand. Freilich kann ich nun ebenso wenig eine Tat darin erblicken, wenn man alle Teile der Apokalypse mit Mühe und Not einem Christen vindiciert. Die Frage nach der Religion des Verfassers lässt sich weit weniger leicht beantworten als die andere, ob ein Stück den Zusammenhang unterbricht und andern Stücken widerspricht. Hierauf also dürfte in erster Linie die Aufmerksamkeit zu richten sein.

Eine neue Gefahr besteht hierbei aber darin, dass man vielfach auf Herausstellung längerer zusammenhängender Quellenschriften ausgeht, in denen man dann alles, was nicht für einen Redaktor passt, wohl oder übel unterbringen zu müssen glaubt. Und einem

---

[1]) *Eberhard Vischer*, die Offenbarung Johannis 1886 = Texte und Untersuchungen von v. Gebhardt und Harnack II 3.

kaum geringern Zwange unterliegt die konsequente Ueberarbeitungs-Hypothese, nach der nicht nur die Grundschrift von vorn herein Eine war, sondern auch alle späteren Zutaten irgend einem der nacheinander Hand anlegenden Ueberarbeiter und seiner Tendenz zugeschrieben werden müssen. Es mehren sich in neuster Zeit die Stimmen zu Gunsten der Auffassung von *Weizsäcker* [1]), die durch den Namen Kompilationshypothese nicht deutlich genug bezeichnet wird. Kompiliert wurden vom Redaktor auch zusammenhängende Quellenschriften, z. B. bei Spitta. Nach Weizsäcker lagen dem Kompilator nur Flugblätter vor, so dass seine Ansicht mehr Aehnlichkeit mit der auf alttestamentlichem Gebiete so genannten Fragmentenhypothese bekommt. Als ein solches Flugblatt könnte 10, 1 bis 11, 13 entstanden sein, um die Hoffnung auf glücklichen Ausgang des jüdischen Kriegs zu Ende der siebziger Jahre bei Christen oder Juden zu beleben, oder Kap. 18 mit seiner Mahnung zum Entweichen aus Rom, oder Kap. 13, wovon ich, wie ich in der 2. Auflage des „Handkommentars" zu II. Thess. 2, 12 am Ende näher ausgeführt, Kap. 17 zu trennen wenigstens keine Notwendigkeit sehe: die Kap. 18 mit Kap. 17 verknüpfenden Ausdrücke lassen sich dagegen wohl aus Eintragung in 18 erklären, und die Betrachtungsweise über den Untergang Roms ist in beiden Stücken verschieden.

Bei aller Arbeit des Scheidens wird man sich aber schliesslich zu erinnern haben, dass man ein apokalyptisches Buch vor sich hat, in dem man die Darstellung nicht überall so geordnet verlangen darf wie in einem andern. Es ist gewiss charakteristisch, dass trotz alles auf die Apokalypse gerichteten Scharfsinns doch Widersprüche wie zwischen 1, 10 und 1, 15 oder zwischen 13, 2 und 13, 5, oder lästige Wiederholungen wie in 2, 3 aus 2, 2, in 4, 8 aus 4, 6, in 6, 8 aus 6, 4 u. 6, in 12, 9 aus 12, 4, oder das Fehlen des Objekts *τὸ βιβλίον* in 5, 7, wenn ich mich recht erinnere, noch keinem Kritiker Veranlassung geboten haben, hier mit seinen Scheidungen einzusetzen. Darin liegt doch wohl das Zugeständnis, dass diese — und dann auch ähnliche andre — Dinge nicht unbedingt zu beanstanden sind.

Im Anschluss an die im Vorstehenden besprochenen, ganz dem Neuen Testament gewidmeten Werke darf ich nun vielleicht noch einige kurz zur Sprache bringen, die sich mit demselben nur teilweise beschäftigen. Es gehört hierher zuerst ein ganz vorzügliches *Lehrbuch der Kirchengeschichte für höhere Lehranstalten* [2]), also ein Buch von einer Gattung, an der meines Wissens kein Überfluss ist. Der Grundsatz, dass ein Lehrbuch kein Gerippe sein soll, ist vortrefflich durchgeführt. Soweit die unerlässliche Gedrängtheit es gestattet, liest sich das Buch sehr angenehm, und wenn es auch ge-

[1]) *Karl Weizsäcker*, das apostolische Zeitalter 1886, 371—376 und 504 bis 531, in der 2. Auflage von 1892 S. 357—364 und 486—512.

[2]) *Friedrich Lohmann*, Lehrbuch der Kirchengeschichte für höhere Lehranstalten. 3. umgearbeitete und vermehrte Auflage, besorgt von *Oskar Netoliczka*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1893. 170 S. 2 Mark.

bildeten Nichttheologen, die sich über die Kirchengeschichte unterrichten möchten, naturgemäss oft zu wenig bietet, so wird doch andrerseits mancher gerade gern zu einem Abriss greifen, der ihm auf 170 Seiten das Wichtigste in zuverlässiger Weise vermittelt; und neben seinem nächsten Zwecke kann ich das Buch auch für solche Bedürfnisse nur aufs beste empfehlen. Vor allem ist es der Geist der Darstellung, der die Lektüre zur Freude macht. Innerhalb der Periode des Urchristentums, die mich hier in erster Linie interessiert, wird mit feinem Takt die wahrhaft geschichtliche Auffassung angedeutet, ohne gegen die etwa abweichenden biblischen Angaben zu polemisieren. Neben den äussern Tatsachen tritt das religiöse Leben und die kulturgeschichtliche Seite am Christentum in das gebührende Licht, und in der Geschichte der Neuzeit ist es besonders wohltuend, zu sehen, welche Bedeutung hier einmal der Philosophie und den Ideen unserer Klassiker innerhalb der Entwicklung des Christentums zuerkannt wird.

Die traurige Erinnerung an das viel zu frühe Hinscheiden des grossen holländischen Gelehrten *Abraham Kuenen* wird wieder wach, wenn man das pietätvolle Andenken betrachtet, das Budde ihm gestiftet hat.[1]) Zwei seiner Hauptwerke sind deutsch erschienen: Volksreligion und Weltreligion 1883, und die leider erst noch zu vollendende Einleitung in das Alte Testament seit 1886. Vom grössten Wert sind aber daneben seine in Zeitschriften und Sammelwerken verstreuten Abhandlungen, und die deutsche Theologie ist dem Uebersetzer zum grössten Danke verpflichtet, dass er ihr diejenigen von ihnen, deren Resultate noch nicht in Kuenen's selbständige Werke verarbeitet sind, in so handlicher Gestalt zugänglich gemacht hat. Um ihre Bedeutung zu illustrieren, brauche ich nur die eine hervorzuheben, welche nicht das Alte, sondern das Neue Testament berührt. Es ist eine Kritik der „Verisimilia" von Pierson und Naber, worin diese zu beweisen suchten, dass die Briefe an die Thessalonicher, Galater, Korinther und Römer von einem bischöflich anmassenden und ziemlich beschränkten Redaktor aus jüdischen Fragmenten zusammengewoben seien. Um solche Fragmente begreiflich zu machen, konstruierten sie unter Hinweis auf Josephus und Strabo ein freisinniges, philosophisches Judentum, das seine Anhänger Pneumatiker und Heilige nannte und sich vom mosaischen Gesetz losgemacht hatte. Abgesehen von einer kurzen Bemerkung van Manen's in den Jahrbüchern für protestantische Theologie 1887, 428—430 ist nun Kuenen's Aufsatz der einzige mir bekannte Ort, wo diese Grundlage des Gebäudes geprüft (und als nichtig nachgewiesen) wird.

Noch viel früher als Kuenen, schon im 48. Lebensjahre, ist in England einer der hervorragendsten alttestamentlichen Forscher, *William Robertson Smith,* abgerufen worden. Der Bitte, über die

[1]) *Abraham Kuenen*, gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft, übersetzt von K. Budde. Mit Bildnis und Schriftenverzeichnis. Freiburg i. B. und Leipzig, Mohr 1894. 511 S. 12 M.

erst nach seinem Tode vollendete Uebersetzung der 2. Auflage seines Hauptwerkes [1]) ein Wort zu sagen, willfahre ich um so lieber, je genauer ich mich erinnere, welche Aufregung es unter meinen damaligen Zuhörern aus Schottland hervorrief, als der Verfasser wegen einiger Aufsätze kritischer Richtung im Jahre 1880 von der Generalversammlung der schottischen Freikirche seines Lehramts an ihrer theologischen Lehranstalt zu Aberdeen entsetzt wurde, und mit welcher Genugtuung sie mir die Vorträge brachten, die er daraufhin mit ungeahntem Erfolge vor einem weitern Publikum in Glasgow und Edinburg gehalten hatte und die eben die 1. Auflage des vorliegenden Werks bildeten. Diese Entstehung ist nun zugleich ein wesentliches Moment zu ihrer Empfehlung. Der Theolog bemerkt sofort die erschöpfende Gelehrsamkeit, die den Vorträgen zu Grunde liegt; verständlich aber sind sie für alle Gebildeten und deshalb zur Einführung derselben in die Probleme und die Errungenschaften der alttestamentlichen Wissenschaft ganz besonders geeignet. Die Darstellung ist ausserordentlich lichtvoll und fesselnd. Der Verfasser ist ein überzeugter Anhänger der gewöhnlich nach Graf und Wellhausen benannten Auffassung des Alten Testaments, und der Uebersetzer, der sich ebenfalls zu derselben bekennt, hat seine höchst dankenswerte Arbeit noch durch manche wertvolle sachliche Ergänzung gekrönt. Im Unterschied von andern Werken über denselben Gegenstand beginnt das Buch gewissermaassen von hinten. Es setzt bei der kirchlichen Betrachtung des Alten Testaments ein, schreitet rückwärts weiter zur Tätigkeit der Rabbinen an demselben, zur Septuaginta mit ihren bezeichnenden Abweichungen vom hebräischen Text, und zur Sammlung des Kanons, und behandelt so in dieser 1. Hälfte eine Anzahl der interessantesten Dinge, die in andern Werken leicht etwas zurücktreten.

Wenn auch ohne Auftrag, mag ich es mir doch nicht versagen, auch noch die dritte gleichzeitig erschienene Erneuerung des Werks eines verstorbenen alttestamentlichen Theologen wenigstens zu nennen. Es ist die 2. Auflage der *alttestamentlichen Theologie* von *August Kayser*. Schon die erste Auflage erschien als opus postumum: die 2. ist unter der Hand von *Marti*[2]) ein neues Buch geworden. Doch eine Arbeit von Marti bedarf für die Leser dieser Zeitschrift keiner Empfehlung.[3])

---

[1]) *W. Robertson Smith*, das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung. Nach der 2. Ausgabe des Originalwerkes The Old Testament in the Jewish Church deutsch von J. W. Rothstein. Freiburg i. B. und Leipzig, Mohr 1894. 448 S. 10 M.

[2]) *August Kayser's* Theologie des alten Testaments. 2. Auflage, neu bearbeitet von *Karl Marti*. Strassburg, Bull 1894. 319 S. 4 M.

[3]) Unter dem Strich gestattet man dem Berichterstatter vielleicht noch einen halblauten Stossseufzer. Was muss man in den Büchern so gelehrter Männer doch mitunter für ein Deutsch lesen! Solger schreibt stets: „der Glauben", und oft: „die Aufschreibungen des Apostels", wofür man doch nun einmal „Aufzeichnungen" sagt. Bousset bekundet seine norddeutsche Abkunft durch Weglassung des Wortes „worden". Z. B.: „wir kennen .... keine

Evangelienharmonie, die im 2. Jahrhundert gebraucht wäre". Wustmann sagt in den „Sprachdummheiten" mit Recht, durch diesen Gebrauch drohe der deutschen Sprache ein ganzes Tempus verloren zu gehen. Bousset schreibt auch: „bis Johannes den Täufer", oder: „die Umkehr der beiden Satzhälften". Von der Umkehr des verlornen Sohnes habe ich schon gehört, aber bei Satzhälften bisher nur von Umkehrung. In indirekter Rede referiert er: „nicht besser stünde es" etc., statt „stehe es". Wenn die deutschen Gelehrten einmal eine Ferienreise in die Schweiz machen, könnten sie die Gelegenheit benutzen, bei jedem beliebigen Mann aus dem Volke den korrekten Gebrauch des Konjunktivs in indirekter Rede zu beobachten. Übrigens steht hierüber auch bei Wustmann das Richtige. Wer wie Erbes „anderseits" schreibt, müsste auch „einseits" sagen, wie ja „diesseits" und „jenseits" das einzig Übliche sind; aber gerade wegen der paarweisen Zusammengehörigkeit fordert „einerseits" die Form „andrerseits". Bei Erbes macht man auch von sich *zu* reden, und findet etwas *für* wahrscheinlich. Das Gegenstück hierzu bildet bei Feine der Satz: „Abraham hielt das Wort, das Gott zu ihm geredet hatte, als ein wahres". Ohne Kenntnis des Zusammenhanges muss man denselben so deuten: Abraham *befolgte* das Wort aus Überzeugung von dessen Wahrheit. Erst die Fortsetzung: „und vertraute demselben" lehrt, dass gemeint ist: er hielt es *für* ein wahres oder *betrachtete* es *als* ein wahres. Feine zeigt auch sonst die meisten Anstösse, während man bei ihm als Gymnasiallehrer sie am wenigsten erwarten sollte. Was bedeutet: „den Jakobusbrief erklärt Schwegler als eine Abhandlung"? Da es bedeuten kann: er *erläutert* ihn auf Grund der Voraussetzung, er sei eine Abhandlung, so sollten wir den andern Sinn, den Feine meint: er *behauptet*, dass er eine Abhandlung sei, doch stets so ausdrücken: er erklärt ihn *für* eine Abhandlung. Ein andrer Missbrauch des „als" ist bei Feine der: „ähnliche Verhältnisse als in Palästina". Noch schlimmer als die Zusammenschreibung bei Erbes: „es öffnet sich der Himmel und herauskommt der Messias" ist der Satzanfang bei Feine: „Neu hinzutritt". Wie unschön ist ferner bei ihm „die Delitzsche Übersetzung" (d. h. die von Delitzsch) oder „das Ergebnis Lipsius'"! Am nachlässigsten ist er, wie freilich auch viele andre Leute, in der Stellung des Wortes „auch". Aus den zahlreichen Beispielen nur ein möglichst kurzes: „dies hat Lechler auch anerkannt". Das deutet man ohne Kenntnis des Zusammenhangs so: dies hat Lechler nicht nur nicht bestritten, sondern auch anerkannt. Gemeint ist: dies hat nicht nur Baur, sondern auch Lechler anerkannt. Feine will natürlich das „auch" betont wissen. Warum ersetzt er es dann nicht durch „ebenfalls"? Dieses Wort wird ja stets betont, während man bei Anwendung von „auch" das betonte Wort möglichst nahe hinter diesem sucht. Doch nur noch eins: „Von den Neuern . . . hat . . . v. Soden am unbefangensten geurtheilt. Ich beginne daher, mich mit ihm auseinanderzusetzen". Um weiterhin in der Auseinandersetzung mit ihm fortzufahren? Natürlich nicht, sondern um später zur Auseinandersetzung mit andern Autoren überzugehen. Dies drückt man aber eben so aus: ich beginne daher *damit*, mich mit ihm auseinanderzusetzen.

Bei der Korrektur notire ich, dass *Feine* inzwischen als Nachfolger des für *Frank* nach Erlangen berufenen *Paul Ewald* ordentlicher Professor an der evangelisch-theologischen Facultät in Wien geworden ist. Seine neue Abhandlung über die literarische Abhängigkeit und die Zeitverhältnisse des Jakobusbriefs in *Lemme's* Neuen Jahrbüchern für deutsche Theologie 1894, Heft III und IV ist mir noch nicht zugänglich geworden.

Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus.

Nach cod. Mus. Brit. syr. add. 14 648
aus dem Syrischen übersetzt
von
Victor Ryssel.

Als ich im Jahre 1880 meine Schrift über das Leben und die Schriften des Gregorius Thaumaturgus schrieb, konnte ich nur in Kürze auf eine Lebensgeschichte dieses bedeutenden Theologen und Kirchenfürsten hinweisen, welche nach einer Mitteilung des ausgezeichneten Orientalisten William Wright in seinem Kataloge der syrischen Handschriften des britischen Museums in einer dieser Handschriften aus dem 6. Jahrhundert erhalten sei. Ich teilte damals ausser einer Übersetzung des Anfanges, so weit ihn W. Wright zum Abdrucke gebracht hatte, noch seine Bemerkung mit, dass die syrische Vita keine Uebersetzung der Vita des Gregor von Nyssa sei. Trotzdem sei — so äusserte ich mich damals weiter — für die Geschichte des Lebens des Gregorius Thaumaturgus kaum eine Ausbeute zu erwarten; wahrscheinlich werde diese „Vita" nichts anderes sein, als eine poetisch ausgeschmückte Schilderung seiner Wundertaten, ähnlich wie der Bericht des Rufin, wie ja auch der Anfang der syrischen Biographie für ihren legendenhaften Charakter zeuge.

Als ich dann im Frühling des Jahres 1886 die überaus reichen handschriftlichen Schätze des britischen Museums aus dem Gebiete der syrischen Literatur nach Möglichkeit auszubeuten bestrebt war, nahmen mich die Schriften des Araberbischofs Georgs, die ich seitdem in deutscher Uebersetzung und teilweise auch im syrischen Originale herausgegeben habe, so sehr in Anspruch, dass mir keine Zeit übrig blieb, dieser Vita des „Wundertäters" auch nur eine oberflächliche Betrachtung zu widmen. Um so mehr hielt ich es für eine meiner ersten Aufgaben dieselbe zu kopieren, um sie, wenn dies wünschenswert sein sollte, veröffentlichen zu können, als mir in diesem Sommer durch eine Reiseunterstützung aus den Mitteln des Zürcher Hochschulvereins die Möglichkeit gegeben wurde, ein zweites Mal in den Räumen des britischen Museums zu arbeiten und die mit grösster Liberalität jedem Forscher zur Verfügung gestellten Handschriftenschätze heben zu helfen.

Der erste flüchtige Einblick in den Inhalt der Vita bei der Kopierarbeit selber brachte mir eine Enttäuschung. Allerdings war dies nicht „das Leben und die Lobrede", die einst Gregor von Nyssa auf den berühmten Bischof von Neocäsarea hielt, aber es war auch nichts anderes als das Material, das in des Nysseners Rede uns in schwunghafter und prunkvoller Rhetorik vorgeführt wird. Es lag also nahe, an einen Auszug aus dieser rednerischen Lebensbeschreibung zu denken.

Heute, wo ich nicht mehr bloss nach dem Gedächtnis urteile, wo ich die syrische Vita übersetzt und mit dem Wortlaute der Lobrede Gregors von Nyssa und der Schilderung des Rufin verglichen habe, lautet mein Urteil anders. Zwar enthält die syrische Vita keine historischen Data und Fakta, die unsere Geschichtskenntnis und unser Wissen und Urteil über die Wirksamkeit des „Wundertäters" erweiterten, und das Material deckt sich auch im wesentlichen mit dem der Lobrede des Nysseners; aber doch ist die syrische Vita nicht unwichtig, weil uns hier ein altehrwürdiges Literaturdenkmal oder, genauer und richtiger, ein Auszug aus einer Schrift der älteren christlichen Literatur erhalten ist, von deren Existenz wir bisher keine Kenntnis hatten und deren Original, höchst wahrscheinlich unwiderbringlich, für uns verloren gegangen ist.

Denn, wenn nicht alle Anzeichen trügen, so ergibt sich aus einer Vergleichung der syrischen Vita mit der Lobrede des Gregor von Nyssa[1]) dies, dass die letztere nicht, wie man bisher annehmen musste, im wesentlichen „uns das Bild des grossen Bischofs von Neocäsarea entwirft, wie es sich in der *Erinnerung* der Christen seiner Heimat über sein Leben und Wirken ausgebildet und befestigt hatte", sondern dass Gregor von Nyssa nach einer schriftlichen Vorlage arbeitete, die er in seiner Weise mit glänzender Rhetorik umspann, wobei er aber alles das, was seiner Bildung, seinem Geschmacke und selbst seiner Fähigkeit zu glauben nicht entsprach, bei Seite liess. Dass dies der Sachverhalt ist, würden wir übrigens nicht mit solcher Bestimmtheit auszusprechen wagen, wenn uns nicht in der Schilderung des Rufin ein Mittel an die Hand gegeben wäre, Gregor von Nyssa und seine Arbeit zu kontrollieren, da Rufin augenscheinlich dasselbe Material benutzt und als Geschichtschreiber in etwas anderer Weise als der Redner davon Gebrauch macht. Es erklärt sich hierdurch aber zugleich noch eine Beobachtung, die man bisher auf Grund einer Vergleichung der Berichte des Nysseners und Rufins

---

[1]) Diese „Vita des Gregorius Thaumaturgus" findet sich zuerst bei Gerardus Vossius: Sancti Gregorii episcopi Neocaesareensis, cognomento Thaumaturgi, opera omnia (Mainz 1604), S. 234—327. Ferner ist sie in der Pariser Ausgabe der Werke des Gregor von Nyssa von Fronto Ducæus, T. II, 1615, S. 966—1009, abgedruckt, fehlt dagegen in der von demselben besorgten Ausgabe unter dem Titel Sanctorum patrum Gregorii Thaumaturgi Macarii etc. opera omnia Græco-Latina vom Jahre 1621f. Der Text der fehlerhaften Gesamtausgabe der Werke Gregors von Nyssa in 3 Bänden von Fed. Morellus, Paris 1638, ist (verbessert) in Migne's Patrologia Græca, Tom. XLVI wieder abgedruckt. Ausserdem findet sich die Vita auch in des Gallandius Bibliotheca veterum patrum (1765—76), Tom. III, S. 439—469; aus dieser Ausgabe sind die Paragraphenzahlen entnommen. Der Bericht des Rufin über die Wundertaten des Gregorius Thaumaturgus ist in der Ausgabe von 1523 unter dem Titel „Auctores historiæ ecclesiasticæ Eusebii Pamphili . . . libri IX Rufino interprete" verglichen worden. — Bemerkt sei noch, dass wir in unserer Einleitung, um bei möglichster Kürze jedes Missverständnis auszuschliessen, immer zur Bezeichnung des Thaumaturgen die volle Namensform Gregorius, für den Nyssener die kürzere Gregor gewählt haben.

gemacht hatte, dass nämlich Rufin in seiner Erzählung nicht von Gregor von Nyssa abhängig ist, was von selbst zu der weiteren Annahme führte, dass Rufin aus einer andern Quelle als aus der Lebensbeschreibung des Nysseners schöpfen müsse.

Zum Erweise dieser Annahmen mögen die nachstehenden Ausführungen dienen, betreffs deren wir übrigens selbst nicht meinen, dass sie den Stoff nach allen seinen Beziehungen erschöpften. Ebenso wenig haben wir die Prätension, mit unserer Ansicht über das gegenseitige Verhältnis der in Betracht kommenden Quellen bereits alle Fragen, die sich hieran knüpfen, endgültig gelöst zu haben. Aber wir wissen aus Erfahrung, dass es nicht ratsam wäre, die Uebersetzung der syrischen Vita ohne allen Hinweis auf die Probleme, die dieses neue kirchengeschichtliche Material uns bietet, zu veröffentlichen, während wir auf Grund ähnlicher Fälle hoffen dürfen, dass gerade durch die Diskussion der kirchenhistorischen Fachgelehrten hierüber ein massgebendes und feststehendes Urteil veranlasst werden wird.

* * *

Da die Verwandtschaft des Materiales bei dem Syrer und bei Gregor von Nyssa, die wir durch die den einzelnen Erzählungen vorgesetzten parallelen Paragraphen aus der Vita des Nysseners noch besonders herausgehoben haben, keinem Zweifel unterliegt, so war zunächst die Frage zu erörtern, ob die syrische Lebensbeschreibung ein Auszug aus der Lobrede des Nysseners sein könne. Wir müssen dies schon um deswillen für ausgeschlossen halten, weil durchaus nicht *überall* die Erzählung des Syrers kürzer, sondern bei aller Freiheit von rhetorischer Breite nicht selten viel länger und ausführlicher ist, und weil gerade die Teile der Erzählung, welche sich beim Syrer und nicht zugleich bei Gregor von Nyssa finden, den Eindruck der Ursprünglichkeit machen. Aber auch da, wo beide Erzähler gleichzeitig berichten, erhalten wir immer von der Darstellung des Syrers den Eindruck grösserer Ursprünglichkeit, und zwar deshalb, weil seine Berichte teils ganz im Stile der sonstigen Darstellung gehalten sind, teils mit dem Vorausgehenden und dem Nachfolgenden eng zusammenhängen, teils so original und bedeutsam sind, dass sie keinesfalls der Ueberarbeitung eines den Faden weiter spinnenden syrischen Nachahmers entstammen können.

In ersterer Hinsicht verweisen wir auf die grösseren Erzählungen, die beim Syrer ebenso ausführlich oder noch ausführlicher berichtet werden als bei Gregor von Nyssa, wie die Erzählung von der Wahl des Schmiedes Alexander zum Bischof (in § 10). Hier passt die unvermittelte Nennung des Namens Alexanders durch den Eiferer um Gottes Sache viel besser in den Tenor der ganzen Erzählung als die künstliche Darstellung bei Gregor, nach welchem einer der Anwesenden, verwundert über des Gregorius Thaumaturgus Verlangen, nach grösserer Berücksichtigung der Leute niedrigerer Herkunft, ironisch ausgerufen

habe, da könne man ja gleich den Kohlenbrenner Alexander nehmen, worin dann Gregorius den Wink Gottes erkannt habe. Urwüchsiger und dem Legendenstile angemessener ist auch der Bericht des Syrers, dass schon von dem berussten Schmiedegesellen bei seinem Eintritt in das bischöfliche Gemach ein Lichtglanz ausgegangen sei, gegenüber der Erzählung des Nysseners, nach welchem sich Alexander erst reinigen muss und erst dann, als er angetan mit den Prunkgewändern des Gregorius aufs neue in der Versammlung erscheint, die Bewunderung aller auf sich zieht. Auch die Begründung der eigentümlichen Lebensführung Alexanders ist beim Syrer viel einfacher und durchsichtiger als bei Gregor von Nyssa. Ebenso wird auch die Erzählung von der Austrocknung des Teiches in § 9 beim Syrer auf jedermann den Eindruck machen, dass sie von allen drei Berichten (da hier auch Rufin in Betracht kommt) den ursprünglichen Ton und Charakter der Darstellung uns am treusten bewahrt hat. Aber auch in Einzelheiten lässt sich die gleiche Beobachtung machen. So ist die Bekehrung des Heidenpriesters beim Syrer am Schlusse von § 5 viel besser motiviert als durch das ganz unvermittelt herbeigezogene Wunder von der Versetzung des Felsens, das übrigens beim Syrer ganz fehlt, während es sich auch bei Rufin, wenngleich mit anderer Veranlassung, findet. Oder man vergleiche die wortreiche Schilderung des Apostels Johannes in dem nächtlichen Traumgesicht in § 8 bei Gregor mit der ebenso einfachen wie angemessenen Charakterisierung seiner Persönlichkeit durch das Buch in seiner Hand in § 3 beim Syrer.

Ein Beispiel zur Illustrierung des Falles, dass eine Erzählung beim Syrer besser in den Zusammenhang eingefügt ist, bietet die Geschichte von der Verläumdung des Gregorius durch die Dirne in § 11. Dieses Ereignis fällt beim Syrer in die Zeit seiner bischöflichen Wirksamkeit und die längere Einleitung, die dem Berichte vorausgeht, macht durchaus den Eindruck der Ursprünglichkeit, eben weil sie innerlich mit dem Vorausgehenden und Nachfolgenden verknüpft ist. Aber überhaupt müssen wir annehmen, dass diese Erzählung, die bei Gregor von Nyssa in die Jugendzeit während des Aufenthaltes des Gregorius in Alexandrien — von dem man sonst nichts weiss![1]) — fällt, beim Syrer an ihrer ursprünglichen Stelle steht und dass sie von Gregor absichtlich an einen anderen Ort versetzt wurde, indem er sie in die Jugendzeit verlegte. Was für Gründe ihn hierzu veranlassten, können wir nicht wissen; vermuten lässt sich nur, dass er ein derartiges Ereignis bei einem jungen Manne eher für möglich hielt als bei einem Bischof in Amt und Würden und von solchem Ansehen. Vielleicht hat man auch aus den nämlichen Erwägungen

[1]) Die Angabe des „ältesten griechischen Menologiums“ (zum 15. Dec.) von einer Anwesenheit des Gregorius in Alexandrien ist offenbar nur aus der Vita Gregors von Nyssa geschöpft. Doch hält es J. Dräseke (Jahrbücher für protestantische Theologie, Jahrg. 1881, S. 117 ff.) für möglich, dass Gregorius wirklich nach des Nysseners Angabe auch in Alexandrien studiert habe.

diese Erzählung nicht in das Breviarium und das Martyrologium Romanum (zum 17. Nov.) aufgenommen, während es sich, wahrscheinlich unter dem Einflusse der Vita des Nysseners, im griechischen Menologium (zum 15. Dez.) findet. Bei dieser Annahme einer Versetzung der Erzählung durch Gregor erklärt sich auch von selbst die weitere Abweichung, dass an Stelle des Archidiakon Stephanus bei Gregor ein vertrauter Freund (συνήθης) getreten ist, weil zu dem Jüngling in Alexandrien kein Archidiakon passt. Ferner ist die beim Syrer unmittelbar folgende und durch diesen engen Zusammenhang mit der Episode der Verläumdung durch die Dirne viel verständlichere Erzählung in § 12 sicher an ihrer ursprünglichen Stelle. Es lässt sich wohl denken, dass jemand, durch den Vorfall, auch durch das anfängliche Schweigen des Bischofs aufgeregt, vermutet und ausgerufen haben könnte, Gregorius würde sich nicht zu helfen gewusst haben, wenn ihm nicht ein Unbekannter, ihn inspirierend, hülfreich zur Seite gestanden habe. Wie unwahrscheinlich klingt dagegen die ganz unvermittelte Erzählung Gregors, man habe Gregorius beschuldigt, es stehe immer einer bei ihm, der ihm „suppeditiere", was er zu sagen habe, — was doch nichts anderes heissen kann, als dass er, der hochberühmte Kirchenfürst und Lehrer, sich beim Predigen oder bei der Abfassung seiner bischöflichen Erlasse helfen lasse. Weiter scheint die Erzählung von dem „Fernsehen" des Gregorius (§ 6) bei Gregor nicht an ihrer ursprünglichen Stelle zu stehen. Sie ist augenscheinlich durch die beim Syrer fehlende, also wohl nicht ursprüngliche Erzählung von der wunderbaren Versetzung des Felsens verdrängt worden; Gregor hat sie deshalb an einen anderen Ort, hinter die Erwähnung der Christenverfolgung und der Flucht des Gregorius, gesetzt, wo sie besser hinpasst, — aber nur scheinbar! Denn der Heidenpriester, der dadurch von des Gregorius wunderbaren Fähigkeiten überzeugt werden soll, ist ja längst ein Christ und treuer Anhänger, ja der Diakon des Gregorius.

Unter die Stellen aber, deren Abfassung wir einem syrischen Nachahmer und Ueberarbeiter nicht wohl zutrauen dürfen, rechnen wir u. a. die Schilderung der Bekehrung des Heidenpriesters am Schlusse von § 5, wo übrigens die ansprechende Stelle, dass der bekehrte Heidenpriester überzeugt ausruft: „Wenn schon ein Jünger stärker ist als du, um wie viel mehr erst der Meister", auch durch Rufins fast gleichlautenden Bericht als ursprünglich erwiesen wird. Ansprechend ist auch in § 2 das nur dem Syrer zu eigene Bild von dem Adler, den niemand jagen kann, während Gott, dem die ganze Kreatur unterworfen ist, also auch das Wild des Feldes und die Vögel des Himmels (vgl. Ps. 104, 11f. 17ff), selbst den in fernster Wüstenei weilenden Eremiten zu finden weiss.

Alle diese Beobachtungen legen Zeugnis dafür ab, dass nicht der Syrer aus Gregor schöpfte, indem er dessen Vita im Auszug, aber mit freien Zutaten und Ausführungen von sich aus, habe mit-

teilen wollen. Man wird schon aus dem bereits vorgeführten Materiale den Eindruck gewonnen haben, dass sich beim Syrer überall die grössere Ursprünglichkeit vorfindet, weshalb er eben nicht von dem Stoffe Gregors abhängig sein kann. Denn überall da, wo sich Abweichungen finden, können wir begreifen, dass sie von Gregor herrühren, nicht aber vom Syrer. Wir fügen zur Vervollständigung des bereits oben in anderem Zusammenhange gebotenen Beweismateriales nur noch eine Einzelheit bei. Der Brief, den Gregorius nach allen drei Berichterstattern schreibt, um dem Heidenpriester seinen Wunsch zu erfüllen, ist nach dem Syrer (§ 5) an den Dämon des Tempels, nach Rufin an Apollo und nach Gregor (§ 11) an den Satan gerichtet. Das Ursprüngliche liegt auch hier offenbar bei dem Syrer vor: der Dämon, der den Tempel bewohnt und der dort auf Befragung des Orakelpriesters Auskunft erteilt, soll zur Rückkehr bewogen werden; Rufin hat diesen Orakelgott einfach mit dem Namen Apollo als solchen fixieren wollen, weshalb an ihn der Brief adressiert ist; Gregor aber, der zwar den Tempel gleichfalls als Orakelstätte schildert, redet in seiner überschwänglichen Weise von vielen Dämonen, weshalb er den Brief an den Obersten der Dämonen, d. i. neutestamentlich (vgl. Matth. 12, 24ff) Satan, adressiert sein lässt. Auch ist es viel natürlicher, dass sich nach dem Syrer Gregorius einer Schreibtafel bedient, als dass er nach Gregor aus einem Buche (wo kam dieses her?) ein Blatt herausreisst und für den Brief benutzt.

Aber es lässt sich nicht bloss nachweisen, dass sich beim Syrer gegenüber Gregor die grössere Ursprünglichkeit vorfindet, sondern es lässt sich auch im weitesten Umfange noch heute vermuten und begreiflich machen, aus welchen Gründen Gregor den ihm vorliegenden Stoff umgestaltete. Am interessantesten sind für uns Moderne die Stellen, an welchen Gregor augenscheinlich an dem Wunderbaren der Erzählung Anstoss nimmt, sei es, dass er der Fähigkeit und dem guten Willen zum Glauben dieser Wunder bei seinen Lesern nicht allzuviel zumuten wollte, sei es, dass ihm, dem feingebildeten, im griechischen Geschmack an Masshalten gewöhnten Schriftsteller, diese Wunder zu derb, zu unvermittelt, zu wenig innerlich begründet erschienen. Denn nur so lässt sich das an die Zeiten des doch von anderen Voraussetzungen als Gregor ausgehenden Rationalismus erinnernde Bestreben erklären, einzelne dieser Wunder verständlicher und natürlicher erscheinen zu lassen und sie so durch Erklärung des Wunderbaren glaubhaft zu machen. Wir denken dabei in erster Linie an die Erklärung des Wunders (in § 14), dass Gregorius und sein Diakon gerettet wurden, indem die Verfolger sie für Bäume hielten, durch die Erzählung (in § 24), Gregorius habe den Diakon ermahnt, auch angesichts der unmittelbar drohenden Gefahr nie mutlos zu werden, sondern immerfort auf den Himmel zu bauen, zu ihm zu flehen und unverwandt nach ihm zu schauen, — so dass dann beide, dieser Mahnung entsprechend, kerzengerade und mit ausgebreiteten

Armen lange Zeit unbeweglich dastanden, und in dieser Stellung tatsächlich Bäumen glichen. Einer ähnlichen Erwägung entstammt vielleicht eine andere Abweichung. Während nach dem Syrer (in § 7) ein starker Dämon von der dritten bis zur neunten Stunde alle, die in einem von ihm zum Wohnsitze erkorenen Bade sich badeten, niederwarf und tötete, ist nach Gregor (in § 26) das Baden in diesem Bade nach Sonnenuntergang totbringend durch den Pesthauch, der von dem Dämon ausgeht, wobei man unwillkürlich an die gesundheitschädlichen Ausdünstungen vieler Wasseransammlungen während der Abend- und Nachtzeit, wie an die Malariadünste der Maremmen, denken muss.

In analoger Weise lassen sich die meisten Abweichungen zwischen dem Berichte des Syrers und dem Gregors als ein Ausfluss der Denk- und Anschauungsweise Gregors durchaus überzeugend erklären. Hieher gehören in erster Linie die Abweichungen, die durch die griechische Bildung und durch die feinsinnige griechische Lebensanschauung Gregors bedingt sind. Man denke hier an die — bei dem Syrer ganz fehlende — Scene bei dem reichen Musonius, wo sich Gregorius auch als feingebildeter und philosophisch geschulter Weltmann bewährt, — eine Scene, die in ihrer Mischung christlicher und griechischer Lebensanschauung lebhaft an die vom Renaissanceleben durchtränkten Bilder eines Paolo Veronese, an seine „Hochzeit zu Kana“ und sein „Gastmal beim Pharisäer Simon“, erinnert. Im Sinne dieser Bildung ist Gregorius, der beim Syrer (§ 11) in der Schriftauslegung begriffen ist, bei Gregor (§ 5) in philosophischer Unterhaltung, und der Kohlenbrenner Alexander erweist sich bei Gregor (§ 20), als er, vom Kohlenstaub gereinigt und mit den bischöflichen Festgewändern des Gregorius angetan, wieder in der Versammlung erscheint, als „ein gedankenreicher“ Philosoph, wenngleich „seine Diktion nicht mit Redeblumen verziert ist.“

Andere Abweichungen erklären sich bei Gregor aus dem stärkeren Vorwiegen des biblischen Kolorits und der biblisch-dogmatischen Betrachtungsweise. In erster Hinsicht ist an die vielen Vergleiche mit biblischen Persönlichkeiten (vgl. z. B. mit Mose in Kap. 7) zu erinnern, auf die letztere gehen verschiedene Aenderungen in Einzelheiten zurück. So bleibt z. B. die Strafe an dem Juden, der sich tot stellt und dann wirklich stirbt, in Kraft, zugleich zur Warnung für die anderen Juden in der Diöcese des Gregorius, weil ja auch Ananias mit Wissen und Willen des Petrus den Tod erleidet zur Strafe und zur Mahnung für andere. Auch die Versetzung des Felsens, ein Wunder, so wunderbar, dass es auffallen muss, dass Gregor gerade hieran nicht Anstoss nahm, erklärt sich sehr leicht aus der biblischen Stelle von dem Glauben, der Berge versetzt (I. Kor. 13, 2). Einzelne Abweichungen scheinen auch von Gregor wegen kirchenrechtlicher Bedenken beliebt worden zu sein; so, wenn er bei der Bischofswahl des Gregorius alle Initiative dem Bischof Gregor von Nazianz zuweist, der also hier nach can. 4

des Koncils von Nicaea 325 als Metropolit fungirt, während beim Syrer die Initiative zur Neuwahl von den Klerikern ausgeht.

Wenn wir nun von den Aenderungen, die Gregor mit dem Materiale seiner Vorlage vornahm, zu dem Stoffe übergehen, den Gregor in seiner Vita bietet, während er bei dem Syrer fehlt, so lässt sich auch hier leicht nachweisen, dass dieser Stoff zum grössten Teile, wenngleich nicht ausschliesslich, von Gregor herrührt, und nicht von seiner Vorlage. Hieher gehören alle die Ausschmückungen in der Einzelschilderung, besonders in der Schilderung der Visionen und der handelnden Persönlichkeiten, ferner die Vergleichungen mit biblischen Gestalten und die reich ausgeführten Bilder, — kurz, alles das, was die rhetorische Zutat des Gregor ausmacht und worin der sonst so feinsinnige nicht selten die Grenzen des Masshaltens und des guten Geschmacks überschreitet —, ausserdem aber neben der langen Einleitung mit dem Schlusse, dass nur der glücklich sein könne, der tugendhaft ist (s. Greg. Nyss. § 2 Ende), wohl auch die Ueberleitungen von einer Episode zur andern, die um so mehr freie Schöpfungen Gregors sein müssen, wenn er, wie er es hie und da sicher getan hat (s. o. S. 231f.), die Reihenfolge der einzelnen Erzählungen änderte. Von Gregor stammen dann auch die Schilderung der Landschaft Pontus, der Stadt Neocäsarea und ihrer Umgebung und die Schilderung der kirchlichen Verhältnisse in Kappadocien zur Zeit des Gregorius, wie sie sich durch seine Anordnungen während der schwierigen Zeit des Ueberganges aus dem Heidentum zum Christentum entwickelt hatten (s. Greg. Nyss. Vita § 27, 29), sowie noch verschiedene Einzelheiten aus dem Leben des Gregorius (s. z. B. ib. § 3f.) und kirchengeschichtliche Ausführungen, wie über die Christenverfolgung (in § 23 f.). Schliesslich stammen von Gregor auch vereinzelte Züge innerhalb der Darstellung, die zu feinerer Motivierung der Begebenheiten dienen. Dieselben machen für den ersten Blick den Eindruck, als seien sie einer schriftlichen Vorlage entnommen; aber bei näherem Zusehen ergiebt es sich, dass sie der einfachen Erzählung, wie sie beim Syrer vorliegt, selber entnommen sind, indem Gregor bei solcher weitern Ausschmückung einem lehrhaften Zuge oder dem mehr ästhetischen Wunsche nach besserer Vermittelung folgte, dem wir bereits bei der Besprechung seiner Wundererzählungen begegnet sind. So, wenn er uns erzählt (§ 28 = syr. § 15), die Musterung der Bewohner seiner Diöcese, um ihren Glauben zu konstatieren, sei von Gregor vorgenommen worden, weil er seinen Tod herannahen fühlte, wenn er erzählt (§ 22 = syr. § 4), dass die Juden auf den Gedanken ihn zu betrügen dadurch gekommen seien, weil er allen gern helfen wollte und darum der Gedanke nahe lag, er lasse sich dabei leicht täuschen, und dass der eine Jude Gregorius bittet, er möge doch irgend etwas geben, und wenn es sein Mantel wäre, deshalb, weil Gregorius dann die Hälfte seines Mantels auf ihn wirft, und wenn er (§ 17 = syr. § 8) ausführlich schildert, wie Gregorius in seiner Bescheidenheit zu

Fuss mit dem Stocke in der Hand zum Ufer des Lykos gegangen sei, um zu erklären, warum Gregorius dort am Lykos einen Stab zur Hand hatte.

Ebenso lässt sich bei den wenigen Stellen, wo der Syrer Einzelheiten bietet, die bei Gregor fehlen, der Grund vermuten, der den Gregor zur Weglassung veranlasste. Teils werden es ästhetische Gründe gewesen sein, wie bei der starken Kürzung der Lebensgeschichte Alexanders (§ 20), die er nicht in seiner *Rede* in ihrer Ausführlichkeit verwenden konnte, teils historische Bedenken, wie bei der Weglassung des Namens des Vaters Alexanders, da ein vornehmer „Maximianus aus Rom" doch gar zu leicht an den Kaiser gleichen Namens erinnerte, teils der Wunsch nach Vereinfachung des Wunderbaren, wenn er die plötzlich erscheinenden Buchstaben an der Wand und die nächtliche Erscheinung in einen Vorgang zusammengezogen hat. Doch müssen wir uns bei einer Vergleichung des Stoffes bei Gregor und dem Syrer immer gegenwärtig halten, dass es im einzelnen Falle vielfach schwer ist zu entscheiden, wo Gregor die Darstellung seiner Vorlage weiter ausführt oder ausschmückt und wo der Syrer seine Vorlage kürzt.

Immerhin steht allen diesen Verschiedenheiten in der Ausführung und im Materiale doch soviel Gleichartiges gegenüber, dass an einer literarischen Berührung nicht gezweifelt werden darf und an die Möglichkeit einer ganz entfernten Berührung der Stoffe, etwa durch Annahme verschiedener schriftlicher Bearbeitung desselben ursprünglich nur mündlich fortgepflanzten Erzählungskernes, nicht gedacht werden kann. Denn zu der engen Berührung in dem ganzen Gange der Darstellung, wofür sich fast aus jedem Paragraphen Beispiele anführen lassen, kommt noch an verschiedenen Stellen wörtliche Uebereinstimmung, wie sie nur bei literarischer Abhängigkeit möglich ist, so in § 23 = syr. § 12 der Ausspruch des Gregorius: „Dieser Knabe ist nicht *rein* von einem Dämon"; ebenso wie sich auch in § 18 = syr. § 8 die Wendung: „der Baum setzte dem Flusse eine Grenze", und die spätere Bemerkung, dass die Leute nun die durch den Lykos bewirkten Erdhöhlungen bewohnt hätten, unmittelbar aus der Diktion des syrischen Berichts heraus erklären.

Alle diese Beobachtungen, die wir bis jetzt vorgeführt haben, könnten zu dem Schlusse veranlassen, dass die syrische Schrift selber die Vorlage des Gregor von Nyssa gebildet habe, indem man in diesem Falle annehmen müsste, dass aller Stoff, den Gregor allein und als Plus gegenüber der syrischen Erzählung bietet, freie Zutat von ihm selber sei. Aber gegen die Annahme, dass Gregor aus der syrischen Lebensbeschreibung, so wie sie uns vorliegt, geschöpft habe, erheben sich gewichtige Bedenken.

Zwar dass Gregor mutmasslich kein Syrisch verstand, würde keinen durchschlagenden Gegengrund abgeben. Denn da wir jetzt wissen, dass nicht wenige von den älteren christlichen Schriften, besonders solche von legendenhaftem Charakter, ursprünglich in

syrischer Sprache verfasst und erst nachher, jedoch meist schon früh, ins Griechische übersetzt worden sind,[1]) so könnte leicht auch die syrische Vita in einer griechischen Uebersetzung Verbreitung gefunden haben. Dass aber die Originalschrift nicht in syrischer, sondern in griechischer Sprache abgefasst war, das zeigt schon die Erklärung des bekannten Flussnamens *Λύκος* bei Gregor (§ 17), welche in der syrischen Vita (§ 8) nur durch Rückübersetzung ins Griechische verständlich wird. Ferner spricht gegen die Annahme einer syrischen Originalschrift auch der arge Anachronismus, wonach der Bischof, welcher den Gregorius zum Bischof von Neocäsarea weiht, kein anderer ist als Gregor von Nazianz. Denn da sich dies nicht wohl bloss als Abschreiberfehler, der erst bei der weiteren schriftlichen Verbreitung in den syrischen Urtext gekommen wäre, ansehen lässt, weil es mehrfach vorkommt, so müsste bei der Annahme einer syrischen Originalschrift deren *Verfasser* diesen Fehler verschuldet haben. Aber dies wäre um deswillen schwer begreiflich, weil der Verfasser einer solchen Schrift so viel kirchengeschichtliche Kenntnis gehabt haben würde, um zu wissen, dass Gregor von Nazianz weit später lebte als Gregorius Thaumaturgus, wobei wir es für müssig halten die Frage aufzuwerfen, ob ein Syrer wohl von dem gleichnamigen Vater und Amtsvorgänger des Gregor von Nazianz, der im Jahre 374 in hohem Alter starb, Kenntnis gehabt haben und diesen gemeint haben könne. Wohl aber lässt es sich begreifen, wenn ein Syrer bei der Uebersetzung und Bearbeitung einer griechischen Originalschrift diesen Fehler verschuldete. Denn ein solcher Uebersetzer, dessen Bildung wir geringer anschlagen dürfen als die eines selbständigen Verfassers, konnte leicht bei dem Namen Amasia, zumal wenn dieser in seiner Vorlage undeutlich oder unrichtig geschrieben war, an Anzianzos — wie man im Syrischen häufig für Nazianzos schreibt und wie auch in der syrischen Vita die stehende Schreibweise ist — denken und nun infolge seiner chronologischen Unkenntnis den ihm bekannten Namen Gregorius [von Anzianzos] statt des Namens Phädimos [von Amasia] einsetzen. Wollte man aber unsere syrische Vita als Originalschrift ansehen, so würde in einer solchen die Erwähnung des Gregor von Nazianz,

---

[1]) Vgl. hierüber u. a. meine Aufsätze unter dem Titel: „Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe," in Zupitza's Zeitschrift für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, Band XCIII, 1894, Heft 1—2 und 3: I. Die Kreuzauffindungslegende. S. 1—22 (zur Ergänzung dienen die von mir in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte, Band XV, Heft 2, S. 222 bis 243 veröffentlichten Materialien zur Geschichte der Kreuzauffindungslegende in der syrischen Literatur). II. Die Siebenschläferlegende, S. 241 bis 280. Eine Behandlung der Vita Silvestri soll folgen. Vgl. noch betreffs der ursprünglich syrischen Abfassung der „Akten des Thomas" Nöldeke bei Lipsius, „Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden", II. Band. 2. Hälfte, 1884, S. 423, und betreffs der dem Epiphanius zugeschriebenen „Vitæ prophetarum" Theologische Literaturzeitung, Jahrgang 1889, Nr. 74, Spalte 348 f.

der, wie wir gesehen haben, nicht seine Existenz einem späteren syrischen Abschreiber verdanken kann, schon aus zeitlichen Gründen unmöglich sein, da doch Gregor von Nyssa, der sie in diesem Falle benutzt haben sollte, ein Zeitgenosse Gregors von Nazianz ist. Umgekehrt wiederum darf man aber in der Tatsache, dass in unserer syrisch erhaltenen Vita die Rede von Gregor von Nazianz ist, auch nicht einen Gegenbeweis gegen die Annahme einer griechischen Originalschrift sehen, als ob ein griechischer *Verfasser* erst recht nicht einen solchen Grad von chronologischer Unkenntnis besessen haben könne. Vielmehr lösen sich alle Schwierigkeiten durch die von uns befürwortete Annahme, dass in der griechischen Originalschrift Phaedimus von Amasia stand, und dass die törichte Erwähnung des Gregor von Nazianz auf den syrischen Uebersetzer und Bearbeiter der griechischen Vita zurückzuführen ist.

Zu diesen inneren Gründen tritt aber ein gewichtiges äusseres Zeugnis für ein *griechisches* Original hinzu. Es ist dies, dass sich die syrische Vita in der einzigen Handschrift, die sie enthält, hinter der syrischen Uebersetzung der Historia Lausiaca des Palladius findet, so dass auch von hier aus die Vermutung nahe gelegt wird, dass die syrische Vita des Gregorius ebenso einem griechischen Originale entnommen wurde.

Wenn sich nun aus der bisherigen Darlegung ergeben hat, dass weder der Syrer aus Gregor, noch auch Gregor aus der uns vorliegenden syrischen Vita geschöpft haben kann, so ergiebt sich von selbst die Annahme einer gemeinsamen griechischen Grundschrift, welche sowohl Gregor als der Syrer vor sich hatte und aus welcher Quelle, wie wir sehen werden, auch Rufin geschöpft haben muss.

Aber da erhebt sich sofort die weitere Frage, ob diese griechische Grundschrift unserer syrischen Vita wörtlich entsprach, in welchem Falle die letztere eine getreue Uebersetzung der ersteren wäre, oder ob die griechische Grundschrift ausführlicher war als unsere syrische Vita und nur teilweise dem Wortlaut nach in dieselbe überging, in welchem Falle unsere syrische Vita eine freie Ueberarbeitung oder vielfach nur ein Auszug aus der griechischen Grundschrift sein würde. Es empfiehlt sich nun die letztere Annahme schon um deswillen, weil das Syrische nicht den Eindruck einer wörtlichen Uebersetzung aus dem Griechischen macht. Aber auch abgesehen hiervon ergiebt sich die Annahme, dass die griechische Urschrift ausführlicher gewesen sein muss, aus einer Vergleichung des Materiales bei Gregor von Nyssa mit dem, welches die syrische Vita enthält. Nun haben wir zwar oben (S. 235f) gesehen, dass ein grosser Teil des Stoffes, den der Panegyrikus Gregors vor der syrischen Vita voraus hat, freie Zutat des Nysseners ist. Aber *alles* wird er nicht von sich aus hinzugefügt haben; vor allem werden solche Einzelheiten, wie die Namen der Stadt Comana und des Jünglings Troadius, wohl kaum von Gregor ersonnen sein. Dagegen lässt es sich leicht vorstellen und wird auch durch analoge Beispiele

nahe gelegt, dass der Syrer solche Angaben, betreffs deren er bei seinen Lesern kein Verständnis und Interesse voraussetzen konnte, aus diesem Grunde einfach wegliess.[1]) Aber es empfiehlt sich diese Annahme auch deshalb, weil Rufin in seiner mit rhetorischer Ausschmückung vorgetragenen Schilderung der Wundertaten des Gregorius, die er als Einschaltung zu seiner Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius (VII, 25) giebt, eine Schrift gleichen Inhaltes und Wortlautes benutzt haben muss. Dass Rufin nicht aus Gregors von Nyssa Lobrede geschöpft haben kann, wie man schon früher gesehen hat, beweisen einzelne Züge, die bei Gregor fehlen, beim Syrer aber sich finden. So dies, dass der Dämonentempel auf einem Berge oder auch in einem Gebirge (das syrische ṭura bedeutet beides) lag, was Rufin zu seiner alpinen Schilderung begeisterte. Dazu kommen noch verschiedene fast ganz wortgetreue Uebereinstimmungen; so die Klage des vertriebenen Dämons: „Quid me illic invocas, quo iam venire non possum", und der Ausspruch des Heidenpriesters: „Si Gregorius iussit et deus iste discessit, nec potuit redire, nisi iussus, et rursum iubente Gregorio restitutus est, quomodo non multo melior isto Gregorius, cuius hic obtemperat iussis", und ebenso auch die Schlusswendung jener Erzählung, dass der Heidenpriester sich von Gregorius „zum Katechumenen machen lässt", sowie in der Erzählung von der Austrocknung des Teiches die Wendung: „*humanus* sanguis pro piscibus fundebatur". Gegenüber diesen und andern Uebereinstimmungen zwischen Rufin und dem Syrer, zu denen beiden teilweise auch Gregor tritt (z. B. in der auffallenden Erzählung, dass die feindlichen Brüder Krieg[2]) und Blutvergiessen beabsichtigt hätten), kann es nicht als Gegenbeweis in Betracht kommen, dass Rufin den Dämon in Apollo umwandelt und dass er, sicher nur aus Versehen, die Erzählung von der Ablenkung des Lykos mit der von der Austrocknung des Sumpfes zusammenwirft.

---

[1]) Beispiele für die Freiheit, mit der syrische Uebersetzer ihre griechischen Vorlagen behandelten, s. in meinem Programme: Der textkritische Wert der syrischen Uebersetzungen griechischer Klassiker. II. S. 7, 17, 37, 51 f. Vgl. hierüber jetzt auch die Dissertation von Antonius Baumstark unter dem Titel Lucubrationes Syro-Graecae (in dem 21. Supplementbande der „Jahrbücher für classische Philologie", Leipzig, 1894), S. 435—437.

[2]) Da auch Basilius d. Gr. in seiner Anspielung auf das Wunder der Austrocknung des Teiches (de spiritu sancto c. 29) diese Wendung vom Kriege (πόλεμος) gebraucht, so wird auch er die griechische Urschrift gekannt haben, zumal da es aus zeitlichen Gründen nicht ratsam ist anzunehmen, dass er aus der Vita Gregors von Nyssa schöpfte. Uebrigens hält Basilius die Austrocknung des Teiches (λίμνην ἐξήρανεν) und die Ablenkung des Lykos (ποταμῶν ῥεῖθρα μετέστησεν) deutlich auseinander und erwähnt auch die Erzählung von den 17 Christen und den 17 Heiden, die Gregorius am Anfang und am Ende seiner bischöflichen Wirksamkeit in Neocäsarea vorfand. Diese letztere Erzählung hat auch in die Menologien Aufnahme gefunden. Vgl. betreffs der Erwähnung des Gregorius in der kirchlichen Literatur noch meine Monographie „Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften", Leipzig. 1880, S. 19 ff, und jetzt vor allem die „Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius" von A. Harnack (unter Mitwirkung von Lic. E. Preuschen, welcher Gregorius Thaumaturgus bearbeitet hat), I. Teil, 1893, S. 432—436.

Wenn nun aber Rufin eine Vorlage vor sich hatte, die mit unserer syrischen Vita im Wesentlichen identisch ist, Gregor von Nyssa dagegen eine ausführlichere Vorlage benutzte, so wäre es zwar an sich möglich, dass zwei griechische Schriften von verschiedenem Umfange, aber ganz ähnlichem Inhalte existirt hätten; da dies aber in Wirklichkeit schwer denkbar ist, so ergiebt sich von selbst der Schluss, dass diese ausführlichere Vorlage eben die griechische Urschrift war, aus welcher unsere syrische Vita einen Auszug giebt. Dass dieser mit Rufins Schilderung an relativ vielen Stellen wörtlich übereinstimmt, während sich bei Gregor nur wenige Berührungen im Wortlaute nachweisen lassen, erklärt sich einerseits daraus, dass Rufin sich enger an den Wortlaut seiner Vorlage anschloss, andererseits aber dadurch, dass der Syrer gerade diejenigen Wundererzählungen, die Rufin nacherzählte, am wenigsten gekürzt hat. Es dient aber zugleich unserer Hypothese zu direkter Bestätigung, dass die Erzählungen der beiden Wundergeschichten von der Austrocknung des Teiches und der Vertreibung des Orakeldämons, welche Rufin beispielsweise für seinen Bericht auswählte, dieselben sind, bei denen wir auch aus inneren Gründen annehmen müssen, dass hier der Syrer am treuesten den Text seiner Vorlage wiedergegeben habe.

Die Abfassungszeit dieser griechischen Urschrift muss zwischen das Todesjahr des Gregorius Thaumaturgus und die Abfassung der Rede Gregors von Nyssa fallen. Doch werden bei beiden Endterminen noch einige Jahrzehnte in Abrechnung kommen müssen, da es wegen des legendenhaften Charakters der Lebensgeschichte des Thaumaturgen ratsamer ist anzunehmen, dass dieser zur Zeit ihrer Abfassung schon einige Zeit tot war, und da auch der Nyssener kaum eine ganz neue Schrift zu seinem Panegyrikus wird umgestaltet haben. Sonach ergiebt sich als mutmassliche Abfassungszeit für die griechische Urschrift die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts. Für den *Anfang* dieses Jahrhunderts aber kann man dies geltend machen, dass nach der Erzählung der syrischen Vita die Priesterschaft der Diöcese bei der Bischofswahl mitwirkte, während doch dieser Brauch durch den 4. Kanon des Koncils von Nicäa 325 beseitigt wird, weshalb auch Gregor, wie wir oben (S. 234f.) gesehen haben, die Erzählung dem Brauche seiner Zeit entsprechend umgestaltet hat. Bei dieser zeitlichen Fixirung erklärt sich auch zugleich, wie es kommen konnte, dass diese Schrift, wenigstens ihrem griechischen Urtexte nach, völlig verloren gegangen ist. Denn eine solche ältere und zugleich umfangreichere griechische Schrift konnte leicht in Vergessenheit geraten und infolge davon völlig verloren gehen, nachdem einmal der Panegyrikus Gregors von Nyssa, der in schöner Form ihren Inhalt wiedergab, allgemein beliebt geworden war.

Für die syrische Bearbeitung aber liegt der Terminus ad quem vor in dem Alter der syrischen Handschrift, in der sie uns erhalten

ist; sie stammt aber nach dem massgebenden Urteile W. Wright's aus dem 6. Jahrhundert. Dagegen bieten sich uns Handhaben zur Bestimmung des Terminus a quo in der Wahl des Ausdrucks „Mönche“ (§ 4 Ende) und in der Nennung des Gregor von Nazianz dar.

Die nun folgende Übersetzung der syrischen Vita schliesst sich möglichst eng an die syrische Vorlage an; Wörter, die aus Rücksicht auf den deutschen Ausdruck hinzugefügt sind, sind durch eckige Klammern gekennzeichnet. Die aus Gallandius' Bibliotheca veterum patrum entnommenen Paragraphenzahlen, sowie die Ueberschriften habe ich hinzugefügt, um die Vergleichung mit der griechischen Vita Gregors von Nyssa zu erleichtern.

* * *

Die Erzählung von den Ruhmestaten des seligen Gregorius, des Bischofs von Neocäsarea.

1. *Die verschiedenen Arten des geistlichen Lebens.* — Meine Brüder, lasst uns Gott lobpreisen, der am Leben aller Menschen Wohlgefallen hat, [indem er will,] dass sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen und leben und sich durch ihre Handlungsweise geistlich emporheben zu der erhabenen Himmelshöhe, so dass sie, während sie ihrem Fleische nach auf Erden zu wandeln scheinen, doch nach Art der Engel vor der Hoheit Gottes weilen. Denn nicht auf Bergen und in Höhlen und in Felsklüften und in Erdspalten allein haben manche das Heil Gottes erwartet, sondern auch im Frieden der Kirche sind kraftvolle Helden erfunden worden, angetan mit der Waffenrüstung des Geistes und siegreich kämpfend den Kampf mit dem Feinde durch die Kraft des Kreuzes, — wie wir von dem seligen Gregorius, dem Bischof von Neocäsarea, erzählen wollen.

2. *Berufung des Einsiedlers Gregorius zum Bischof von Neocäsarea.* [Vgl. Greg. Nyss. § 7.] Dieser war ehedem ein Eremit und fand seine Freude an der Wüstenei der Berge, um dort den Frieden der Kreatur zu finden. Und indem seine Seele sich ganz dieser seligen Freude hingab und der Lebensweise der Vollkommenheit nachjagte, verbreitete sich sein Ruf in vielen Städten. Und gerade zu dieser Zeit war durch besondere Fügung Gottes von der Mühsal des Lebens der Zeit zur ewigen Ruhe eingegangen der Bischof, welcher auf dem apostolischen Stuhle der Stadt Neocäsarea sass. Es fanden sich aber die Kleriker zusammen und kamen hin zu dem vortrefflichen Gregorius von Nazianz und baten ihn, er möge ihnen einen Hirten geben, indem sie ihm von dem Hinscheiden des eben Verstorbenen berichteten. Als aber der Selige Gottes dies hörte, entliess er sie zu jener Zeit in Frieden, damit sie von ihm fortgehen sollten, indem er sprach: „Der Herr sorgt für euch, und er

bestellt den Hirten für eure Heerde seinem Willen gemäss.“ Der selige Gregorius aber, der Priester Gottes, gab sich eilends dem alles vermögenden Gebete hin; und er fiel auf seine Kniee und betete und sprach: „Herr, du allmächtiger Gott! Dein sind der Himmel und die Engel darin, vor deinem Glanze erzittern die Cherube und vor deinem Gebote erschrecken die starken Seraphe; du hast den Weltraum von Anbeginn geschaffen und hast darin die Welten durch deinen Befehl eingerichtet; der du, o mein Herr, ehedem deine Kirche gerettet hast und sie erworben durch dein teures Blut — du mögest auch deiner Heerde einen Hirten nach deinem Willen auserlesen!“

Und als er so gebetet hatte, da kam ein süsser und angenehmer Schlaf über ihn; und eine Stimme ward von ihm vernommen, welche sprach: „Mache niemanden dazu als den Eremiten Gregorius.“ Und er (syr. ich?) sprach: „Mein Herr! Und wer wird mir kund tun den Aufenthaltsort des Gregorius? Denn siehe! er ist ein Bergbewohner, auch hat er keinen bleibenden Aufenthaltsort. Denn wer kann den Adler jagen, wenn er mit seinen Schwingen auf den Fittigen des Äthers wonnig sich wiegt?“ Und wieder kam eine Stimme zu ihm, zum zweiten Male, und sprach zu ihm: „Sende aus, lass herbeibringen die Kleriker; und nimm auf deine Hände das heilige Evangelium und gehe hinein zum Altar Gottes, an den heiligen Ort der Sühnestätte (d. i. in das Allerheiligste), und gedenke dort seines Namens und mache ihn dazu, wenn er auch nicht da ist! Und mein ists, den Adler zu jagen und ihn herbeizubringen von da, wo er ist. Denn ich kenne alle Vögel des Himmels und das Wild des Feldes ist mein!“

Und als dies der wunderbare Gottesmann, der Bischof Gregorius, gehört hatte, da berief er die Kleriker, wie ihm befohlen war; und er ging hinein mit ihnen zum Altar Gottes. Und er rief und sprach: „Wir nennen den Namen des Eremiten Gregorius, den Gott ausersehen hat auf den bischöflichen Stuhl in der Stadt Neocäsarea.“ Und als er dies gesagt hatte, segnete er sie und entliess sie in Frieden.

3. *Sein Besuch in Nazianz, die Uebernahme des Bischofsamtes und die Offenbarung der wahren Lehre.* [Vgl. Greg. Nyss. § 8 und 9.] Denn Gott, der zu aller Zeit Wunder tut an seinen Heiligen und dessen preisenswerte Fürsorge dem ganzen Menschengeschlechte gilt, sandte einen von den Feuerengeln, die im Dienste seiner Ehre stehen, hin zu Gregorius auf den Berg und liess ihm sagen: „Siehe, ein Priester Gottes sollst du sein in der Stadt Neocäsarea! Stehe auf, gehe hin und ziehe ein! Vorerst aber gehe hin nach der Stadt Nazianz und lass dich segnen von dem Auserwählten Gottes, Gregorius, und alsdann sollst du im Frieden hin zu deiner Stadt kommen!“ Als er dies aber hörte, sprach er: „Du, o Herr, der du alles in deiner Gewalt hast, du weisst es, dass dein Knecht nicht an vergänglicher Ehre Gefallen hat; wenn es aber dir so gefällt, o Herr, so möge dein Wille an uns geschehen wie im Himmel!“

Und sogleich stand er auf und wandelte nach der Stadt Nazianz und berichtete dem Bischof Gregorius das, was der Engel zu ihm gesagt hatte. Aber auch Gregorius behielt ihn bei sich und berichtete ihm von den Mysterien Gottes, die sich mit ihm vollzogen hatten. Und so segnete er ihn und entlies ihn in Frieden.

Als aber der auserwählte Gregorius zu der Stadt hinabgestiegen war, fand er sie entbrannt von der Verehrung der Götzen. Als er aber die grosse Ehre sah, die sie den fremden Göttern erwiesen, da weinte er bitterlich und betete und sprach: „Herr Gott, du Schöpfer und Erhalter der Kreaturen! Sintemal du den heiligen Geist, den Paraklet, deinen Jüngern, den Aposteln, gesandt hast und hast ihre Jgnoranz durch deine Erkenntnis der Wahrheit erleuchtet, so tue deine Wunder auch zu dieser Zeit kund und gieb uns vermittelst deiner Schrift ein Abbild der verborgenen Mysterien deines Glaubens!“ Und zur Stunde wurden Buchstaben auf der Wand sichtbar, die so lauteten: „Drei Personen, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, eine göttliche Natur!“

In jener Nacht aber schlief Gregorius und sah in seinem Traum einen Jüngling, der ein Buch in seiner Hand hatte, und eine Jungfrau, die angetan war mit kostbaren Gewändern, und er hielt sie an der Hand, nämlich Johannes den Evangelisten, den Sohn des Zebedäus, und Maria, die Mutter unseres Herrn. Die sprachen zu ihm: „Merke auf auf das, was du siehst, o Mann! Denn siehe, ich verheisse dir heute, dass du den Glauben sehen wirst, der vom Himmel her erschienen ist. Doch stehe auf wie ein hohes Horn und predige vor dem Volke!“ Er aber lehrte sie in der Nacht und bei Tage ohne Unterlass.

4. *Der Betrug der Juden, ihre Bestrafung und Gregors Milde.* [Vgl. Greg. Nyss. § 22.] Und nachdem er bei ihnen eine gewisse Zeit gewesen war, da zog er aus, um seine Diöcese zu besuchen. Und als er seines Weges dahinzog, siehe, da sprachen zwei Leute von dem Volke der Juden mit einander in ihrer ränkevollen Weise: „Sieh, Gregorius geht vorüber; wir wollen doch ihm etwas vormachen, und wir werden schon ein Almosen von ihm bekommen!“ Und sie sagten: „Auf welche Weise?“ Und einer sagte zum andern: „Lege *du* dich hin, so wie ein Toter, und *ich* will über dich weinen!“ Und es geschah: als Gregorius an sie herangekommen war, da warf sich der Mann, welcher [dort] dastand, vor ihm nieder und sprach: „Ich bitte dich, o Herr, erbarme dich meiner! Wir gingen unseres Wegs, als sich dieser mein Genosse [tot] hinlegte. Weise mir doch so viel an, wie nötig ist zu seinem Begräbnis!“ Gregorius aber schnitt sogleich die Hälfte seines Mantels ab und warf sie auf ihn; und sogleich entwich seine Seele aus seinem Körper. Und so kam seine Lüge klar an den Tag.

Als aber Gregorius von ihnen weiter gegangen war, trat der Mann an den [eben] Gestorbenen heran, fasste ihn an und sprach zu ihm: „Steh doch auf! Denn siehe, wir haben unseren Spott

mit dem Manne getrieben und ein Almosen von ihm bekommen." Und als er den Leib sah, der nun wirklich ein Leichnam geworden war, so lief er zu dem seligen Gregorius hin und sprach: „Habe Mitleiden mit mir, o Herr, du Jünger Christi," indem er ihm ihre ganze Lüge vorerzählte. Und er sagte: „Wegen seiner Bedürftigkeit, o Herr, hat er dies getan. Und wie dein Herr, o Herr, der seine Güte auch gegenüber der Schlechtigkeit unseres Volkes erwiesen hat, so erweise auch an uns deine Güte! Denn er hat Weib und Kinder, und sie warten auf ihn." Und als dies der Mann Gottes gehört hatte, kehrte er um mit ihm und stellte sich über den Verstorbenen; und er betete zum Herrn und sprach: „Christus, Heiland der Welt! Sintemal du freiwillig in das Totenreich hineingegangen bist, um Adam, dein Gebilde, von der Verwesung des Todes aufzuerwecken, und hast ihn befreit von der Sünde auf Grund der Uebertretung des Gebotes drinnen in Eden und hast den Gefangenen, der gefangen sass schon seit der [ersten] Generation der Welt, herausgeführt: auch den Lazarus, mein Herr, als du ihn riefst, hatte der Tod weggetragen und vor dich hingelegt, — du, o Herr, habe auch jetzt Mitleid mit diesem Jüngling und lass seine Seele in seinen Körper zurückkehren!" Und als er sein Gebet beendet hatte, nahm er ihn bei der Hand und sprach zu ihm: „Zu dir, o Seele, du Geschöpf Gottes, sage ich im Namen unsers Herrn Jesus Christus: kehre zurück an deinen Ort, geh hinein und wohne [wieder] in deinem Körper, gleich wie du ehedem [darin] warst!" Und sogleich stand der Jüngling auf; und jeder, der dort war, pries Gott um des Wunders willen, das er an den Menschen durch seinen Vertrauten getan hatte. Und auch diese Juden nahmen sogleich die heilige Taufe an und wurden erprobte Mönche (wörtlich: Klosterbewohner).

5. *Vertreibung des Orakeldämons und Bekehrung des Heidenpriesters.* [Vgl. Greg. Nyss. § 11 und 12.] Und es geschah: als der selige Gregorius nach einer Stadt gelangte, da sah er ausserhalb derselben einen Götzentempel; und er ging hinein und übernachtete in ihm, und er blieb darin die ganze Nacht wach. Der Dämon aber, der in dem Götzentempel verehrt wurde, fürchtete sich vor dem Gebete des seligen Gregorius und entwich von dort. Sobald aber der Selige das nächtliche Officium beendet hatte, ging er seines Weges weiter. Bei Tagesanbruch aber kam der Heidenpriester, der gewöhnlich den Götterkult ausübte (richtiger wohl: den Kult dieses Gottes versorgte), nach dem Götzentempel; und als er nach seiner Gewohnheit viel betete und flehte, war der Götze nicht da, der ihm erscheinen sollte. Er aber zerriss wegen des grossen Kummers, der ihn erfasste, seine Kleider; und als er [nochmals] viel betete, erschien er ihm und sprach zu ihm: „Von jetzt an darfst du mich nicht mehr hieher wünschen! Gregorius nämlich (syr.: aber), der Jünger Christi, ist hereingegangen, hat hier gebetet und mich vertrieben, und so kann ich nicht mehr hier hereinkommen." Spricht zu ihm der Heidenpriester: „Also, wenn

Gregorius dir befehlen würde, so würdest du herein kommen!?“ Er aber sprach: „Wenn er mir befiehlt, gehe ich hinein.“ Als aber der Heidenpriester dies hörte, lief er zu dem seligen Gregorius nach dem Gebirge hin und sprach zu ihm: „Wenn du dem Gotte, der von den Bewohnern dieses Landes verehrt wird, jetzt aber durch dein Gebet vertrieben worden ist, es befehlen wirst und er wird [wieder] an seinen Platz hineingehen, so will ich kommen und ein Jünger des Gottes werden, den du predigst!“

Als aber der selige Gregorius dies hörte, schrieb er ihm so auf eine Tafel: „Gregorius, der Jünger Christi, dem Götzen! Gehe hinein an deinen Platz!“ Und der Heidenpriester nahm die Tafel, ging hinein in den Götzentempel und legte sie drin nieder; und sogleich erschien der Götze. Und es sprach zu ihm der Heidenpriester: „Jetzt, wo du den Befehl dazu erhalten hast, bist du an deinen Platz zurückgekehrt!? Und er sprach zu ihm: „Ja!“ Da antwortete der Heidenpriester und sprach: „So ist also Gregorius stärker als du, so dass du seinem Befehle aufwartest!?“ Und es antwortete der Dämon und sprach zu ihm: „Es ist uns nicht möglich der Kraft des Kreuzes zu widerstehen, weil ihm die Legionen der Engel und der Menschen und der Dämonen unterworfen sind.“ Da antwortete der Heidenpriester und sprach: „Wenn sonach ein Jünger so viel stärker ist als du, um wie viel mehr erst sein Meister! Darum ist es meine Pflicht, dass ich hingehe, um dem zu dienen, der mehr ist als du!“ Und sogleich liess er ihn im Stiche und ging hin zu dem seligen Gregorius und ward ein Jünger von ihm.

6. *Des Heidenpriesters Zweifel an Gregors Erzählung vom Märtyrertode des Jünglings.* [Vgl. Greg. Nyss. § 25.] Und es geschah eines Tages: als Gregorius da sass und [die Schrift] auslegte, da horchte er hin und hörte etwas und sah wie mit dem Auge des Geistes; der Heidenpriester aber sprach: „Offenbare mir, o Herr, was du siehst, und warum du aufhorchst, als ob du etwas hörst!“ Der selige Gregorius aber sprach: „Ich sehe, wie gerade jetzt ein Jüngling in der Stadt vor dem Richter steht und Zeugnis ablegt und den Satan tötet durch die Güte Gottes.“ Der Heidenpriester aber sprach: „Herr, erlaube mir, dass ich hingehe und nachsehe, um auf diese Weise im Glauben befestigt zu werden!“ Und er überliess ihm die Kraft seines Gebetes und sprach: „Gehe hin in Frieden, und unser Herr möge mit dir gehen!“ Und sogleich lief der Heidenpriester nach der Stadt und ging hinein, und er sah, wie ihm gesagt worden war, und das Martyrium jenes Jünglings ward durch Feuer vollzogen. Und der Heidenpriester schrie mit lauter Stimme der Verwunderung und sprach: „Gesegnet sei unser Herr, der uns befreit hat von dem Irrwahne der Götzen durch seinen Jünger Gregorius.“

7. *Die Ueberwindung des Dämons im Bade durch den Heidenpriester vermittelst des Gebetes Gregors.* [Vgl. Greg. Nyss. § 26.] Ferner aber war ein Bad in der Stadt, und ein starker Dämon

wohnte darin und liess niemanden hineingehen, ausser von der dritten Stunde an bis zur neunten. Und wenn jemand es wagte ausser dieser Zeit hineinzugehen, so brachte er ihn um. Der Heidenpriester aber wollte, ermüdet von der Anstrengung des Weges, ausser dieser Zeit hineingehen, um sich zu baden. Da hielt ihn der Bademeister fest und hielt ihn davon ab, indem er sagte: „Mann, willst du deinen Tod?“ Der Heidenpriester aber, dieweil er auf das Gebet des seligen Gregorius fest vertraute, ging beherzt hinein; und als ihn der Dämon sah, da heulte er und rüttelte an den Türen und war nahe daran das Bad zu zerstören, und er sprach zu dem Heidenpriester: „Mann! Noch kannst du das [letzte] Opfer mit deinen eigenen Augen sehen — wie darfst du mich so verachten? Denn, was kann ich dir denn antun, da das Gebet des seligen Gregorius dich begleitet?!“ Der Heidenpriester aber setzte seinen Willen durch; und dann ging er heraus und stieg hinan und erzählte dem seligen Gregorius alles, was vorgefallen war.

8. *Die Ablenkung des Flusses Lykos von der durch ihn bedrohten Stadt.* [Vgl. Greg. Nyss. §§ 17 und 18.] Es war aber in jenem Lande eine Stadt, und ein Fluss ging an ihrem Weichbilde vorüber und richtete immerwährend grosse Beschädigungen an, so dass sie jenen Fluss wegen seiner grossen Wildheit „Wolf“ (d. i. *Λύκος*) nannten. Als aber die Leute der Stadt von den gewaltigen Wundern hörten, die unser Herr durch die Hände des seligen Gregorius tat, da liefen sie hin, um ihn zu benachrichtigen, indem sie zu ihm sagten: „Wir bitten dich, o Herr! Erbarme dich über uns! Die Lage der Stadt, o Herr, in der wir wohnen, ist schön; doch der Fluss, der an ihr immer vorüberfliesst, richtet grosse Beschädigungen an und trägt, o Herr, unsere Habe und unser Vieh fort; auch zerstört er die Häuser von ihren Grundmauern aus und trägt sie fort, und die Menschen, die drin in den Häusern wohnen, tötet er. Aber so wie dein Herr, der grosse Baumeister der Weltschöpfung, welcher gekommen ist, um das Zerstörte aufzubauen [Ez. 36, 36] und den wüsten Stätten der Adamskinder den Frieden wieder zu geben, so mögest auch du, o Herr, der Stadt den Frieden wiedergeben, die durch die Beschädigungen des Flusses verwüstet ist.“ Und sobald der selige Gregorius es von ihnen vernommen hatte, stand er auf und ging mit ihnen hin. Und als er die vielen Aushöhlungen sah, die den Fluss mitten in der Stadt umgaben, auch die grossen Beschädigungen, die er angerichtet hatte, da nahm er seinen Stab und steckte ihn an dem Weichbilde der Stadt in die Erde hinein und sprach: „Dir sage ich, du stumme Natur, ihr feuchten Wasser, im Namen unseres Herrn Jesus Christus, des Gottes der ganzen Welt: nicht sollst du [wieder] in sie eindringen und in ihr irgend welchen Schaden anrichten!“ Und sogleich schlug sein Stab wieder aus und ward ein grosser Baum; und allemal wenn die Wasser kamen und an ihn stiessen, mussten sie von dem Weichbilde der Stadt wieder umkehren, und sie machten

anderwärts Höhlungen, indem sie [nun] südlich von der Stadt flossen.

9. *Die Austrocknung des Teiches zur Versöhnung der beiden Brüder.* [Vgl. Greg. Nyss. § 16.] Zu jener Zeit aber lebte ein vornehmer Mann in der Stadt; und nach dem Befehle Gottes schied er aus dem Leben des Leibes und hinterliess zwei Söhne. Als diese Erben aber das ganze Erbe ihres Vaters geteilt hatten, blieb ihnen ein Teich übrig, der seinem Besitzer grossen Nutzen brachte; denn es war eine gewaltige Menge vieler Fische darin. Und deswegen kam es zwischen ihnen über denselben zu vielen Zwistigkeiten; und sie stritten so viel und heftig, dass sie sogar ihre Diener gewappnet zum Kampfe gegen einander bereit hielten. Ihre Freunde benachrichtigten aber den seligen Gregorius über diesen Tatbestand. Der Mann Gottes aber ging ohne Verzug hin zu ihnen, um sie zu versöhnen, indem er sprach: „Ihr Männer, ihr seid doch Brüder! Warum wollt ihr dem Satan ein Vergnügen bereiten? Einer möge den Teich behalten und der andere das Geld nehmen, das auf ihn kommt!“ Und einer von ihnen spricht: „Ich lasse ihn nicht los!“ und der andere: „Bis zum Tode lasse ich ihn nicht fahren!“ Der Selige aber befahl, dass man zusammen zu dem Teiche hingehen sollte; und als alle an ihm standen, da sprach zu ihnen der Selige: „Ihr Leute, was streitet ihr euch um etwas, was euch nicht gehört? Die Wasser gehören Gott; auch der Weiher gehört Gott! Was streitet *ihr* euch [also] um etwas, was euch nicht unterworfen ist? Wollt ihr denn Frieden mit einander machen, oder soll ich euch [erst] zeigen, dass der Teich euch gar nicht gehört?“ Sie aber sprachen: „Nein!“ Als aber der selige Gregorius sah, dass sie sich nicht bewegen liessen Frieden zu schliessen und der Satan sie dazu antrieb, das Erdreich mit ihrem Blute zu tränken, da streckte er seine Hand über die Wasser aus und sprach: „Euch sage ich, ihr feuchten Wasser, ihr Unterthanen Christi! Im Namen unsers Herrn Jesu Christi, durch dessen Gebot ihr an diesen Ort zusammengebracht worden seid, in [eben] diesem Namen Christi sage ich euch, dass ihr von diesem Orte weichen sollt und verschlungen werden sollt von den Höhlungen der Erde, damit nicht um der Liebe zu euch willen das Gebilde Gottes [d. h. ein Menschenleib] zerstört werde!“ Und sogleich vertrockneten diese Wasser, und der Grund und Boden der Erde wurde sichtbar. Und der Selige sprach zu diesen Brüdern: „Seht ihr jetzt, dass die Wasser nicht euch gehörten!? Waren sie etwa eurem Gebote unterworfen? Konntet ihr sie etwa bannen, dass sie in ihrem Weiher bleiben mussten? Gehet darum hin im Frieden!“ Sie aber, die Brüder, obwohl sie [erst] nicht wollten, machten mit einander Frieden und gingen heim.

10. *Die Wahl des Schmiedes Alexander zum Bischof.* [Vgl. Greg. Nyss. § 19 und 20.] Es war aber in dem Lande eine kleine Stadt, die auch [dem Bistum von] Neocäsarea unterworfen war. Nun

ging in diesen Tagen nach dem Befehle Gottes fort aus dem Leben der Welt der [durch die Arbeit seines Lebens] aufgeriebene Bischof, der in ihr gewesen war. Die Kleriker aber gingen nach der Gewohnheit, die in der Stadt herrschte, hinauf nach Neocäsarea, um [dort] einen Hirten für sich zu erhalten. Als sie aber vor Gregorius erschienen waren, gaben sie ihm eine Liste der Namen, die [hierfür] in Betracht kamen. Als aber die Liste verlesen worden war, ergab es sich, dass der Name eines Mannes darauf war, der [viele] Mängel hatte und dessen Namen man wegen seines Reichtums auf die Liste gesetzt hatte. Es war aber ein Eiferer unter den Klerikern; als dieser seinen Namen auf der Liste hörte, da reizte ihn der Gotteseifer, und er sprach; „Allsogleich machet niemand dazu als den Schmied Alexander!“ Der selige Gregorius aber, als er dieses Wort hörte, begriff wohl, dass die Geschichte mit dem Schmied Alexander nicht so von ungefähr gekommen war, und so entliess er die Kleriker. Und sie gingen fort.

Er aber breitete sogleich den Mantel vor dem Herrn aus und kniete nieder in seinem Gebete und sprach: Herr Gott, der du sitzest auf den Cheruben, vor Anbeginn aller Zeiten hast du die Erde gegründet und deine Finger haben den Himmel geschaffen, und du vergehst nicht mit der Generation und nicht wandelst du dich mit der Zeit und nicht wie die Tage schwindest du dahin, sondern du bist, wie du bist, [schon] vor Anbeginn der Welten, und der Himmel und die Erde und die Tiefe samt dem Aether sind wie eine Handfläche vor dir und wie ein Tropfen aus dem Eimer! Und nun, o Herr, durch dessen Wink die Menschen zum Sein kommen, wollest du dir jetzt einen Mann ausersehen, der deinem Willen wohlgefällt!“ Und als er sein Gebet vollendet hatte, da kam eine himmlische Stimme zu ihm und sprach zu ihm: „Niemanden sollst du dort zum Bischof machen als den Schmied Alexander!“ Gregorius aber sprach: „O Herr, wer wird mir diesen Mann zeigen?“ Und eine göttliche Stimme kam zum zweiten Male zu ihm und sprach zu ihm: „Sende hin, lass herbeiholen den Mann, der mit ihm arbeitet, und von ihm kannst du Erkundigung einziehen über seine Trefflichkeit!“ Und sogleich sandte er schnell hin nach dem Manne; und als der Schmied vor Gregorius im Zimmer erschienen war, da hob er an und sprach zu ihm: „Sage mir, mein Bruder, wer ist dieser Alexander, der mit dir arbeitet, und was ist er [für ein Mann]?“ Der Schmied aber antwortete und sprach: „Er will uns durchaus glauben machen, o Herr, dass er zu nichts tauge; ich aber, o Herr, halte ihn nicht für nichts, denn seine Arbeiten sind nicht für nichts. Sein Lohn beträgt aber mehr als 150 Groschen (eig. nummus) den Tag, und über 50 Groschen nimmt er nicht von mir und davon nährt er sich mit ein wenig Brod; und das, was übrig bleibt, gibt er den Armen. Und Fleisch isst er nicht und Wein trinkt er nicht und in einem Bade hat ihn noch niemand sich baden sehen, und seine Mahlzeit reicht ihm vom Abend bis wieder zum Abend. Was

aber von Zeit zu Zeit einmal an Worten seiner Weisheit [ihm] entschlüpft, derartiges sagen auch nicht einmal die Philosophen der Welt."

Als aber der selige Gregorius dies hörte, sprach er zu dem Schmied: „Bei deinem Leben, mein Bruder! Wie du es verstehst — je nachdem dir die Schlauheit des Handwerks eingiebt —, so bringe ihn hieher!" Der Schmied aber ging zurück nach seinem Hause und sprach zu Alexander: „Es fehlt uns an Eisen! Komm', wir wollen nach der Stadt Neocäsarea gehen." Und als sie zur Stadt gekommen waren, führte er ihn hinein vor Gregorius. Alexander aber, sobald er nur eingetreten war, fing an sich kindisch zu stellen und redete überflüssige (i. S. v. läppische?) Worte; doch bei seinem Eintritt von der Türe her erschien er dem, vor den er hineintrat, wie ein leuchtender Stern. Und der Bischof Gregorius rief und sprach: „Siehe, das ist ein Mann, dessen Angesicht wie die Morgenröte strahlt und dessen Seele verklärt wird durch den Lichtschein der Glorie des Himmels!" Und er stellte den Alexander hin vor den Herrn und liess ihn schwören und sprach: „Bei dem, der den Himmel ausgebreitet hat wie Teppiche und darin den Thron seiner Herrlichkeit aufgerichtet hat, und hat die Engel des Feuers und des Geistes zum Dienste seiner Hoheit dahinein versetzt; bei dem, der die Erde auf den Wassern von Anbeginn an festgegründet hat, und hat auf sie den Erdkreis gelegt und ihn zur Wohnstätte für die Menschen bestimmt; bei dem, der seine Arme am Kreuze ausgebreitet hat, und hat die Erde hingezogen zu der Erkenntnis der Wahrheit, — nicht lege eine Hülle vor deine wahre Beschaffenheit (syr. „Schöpfung", d. h. deine sittliche Beschaffenheit; oder vielleicht für γένεσις = Herkunft), sondern so, wie du für Gott beschaffen bist, so will ich dich sehen, — wenn weise, dann als weise, wenn untauglich, dann als untauglich!" Und als Alexander dies gehört hatte, fürchtete er sich vor der gewaltigen Heftigkeit seiner Beschwörung, und er sprach: O Herr, wozu ist es nötig, dass du deinen Knecht [so gründlich] erforschest? Denn so weit ich es vermochte, war Gott mir [das Ziel meiner] Erkenntnis!" Gregorius aber sprach zu ihm: „Sage mir: Von wo bist du her? und was ist deine Beschäftigung?" Alexander aber offenbarte ihm den ganzen Tatbestand und sprach: „Ich, o Herr, ich war der Sohn des Maximianus aus der Stadt Rom. Und als mein Vater starb, da erwog ich vielerlei, um dadurch Gott näher zu kommen. Und ich sah, dass für die Seele, die Gott liebt, keine Art des Seins vorzüglicher ist, als die, dass sie sich in dieser Welt in Armut befinde. Als ich dies erwogen hatte, da verkaufte ich alle Habe, die mir meine Eltern vererbt hatten, Gold und Silber und Landgüter und Kleider, und gab es den Armen; und auch die Sklaven, die ich hatte, siebenhundert [an der Zahl], liess ich an *einem* Tage frei. Und Christus, mein Herr, wird deiner Heiligkeit — er, der die Gedanken der Seele beherrscht und sie bei sich gegenwärtig hat, er, der die Gesinnung der Menschen ausmisst — offenbaren, dass ich nicht zu eitler Ruhmredigkeit dir dies vorerzählt habe, sondern aus Furcht vor der Beschwörung."

Gregorius aber sprach weiter zu ihm: „Bei deinem Leben, mein Bruder! Und warum hast du diesen Weg der Einfalt dir erwählt?“ Alexander aber sprach zu ihm: „Weil ich gesehen habe, wie die Welt stumpfsinnig Lieblosigkeit an die Stelle ihrer Liebe und Unbarmherzigkeit an die Stelle ihrer Barmherzigkeit setzt — heute ehren die Menschen und morgen verachten sie, heute preisen sie und morgen schmähen sie, dieser segnet und der andere flucht —, und wie die Menschen sich durch dreierlei dazu hingezogen fühlen, durch Werke Gottes sich zu betätigen: entweder um von den Leuten gepriesen zu werden, oder um materiellen (eig. adv. körperlich) Vorteil zu haben, oder um die Gewalt einer leitenden Stellung zu besitzen. Und darum habe ich mir die Armut erwählt, um durch sie den Satan zu besiegen; und wenn es nun sich trifft, dass ein Armer auf dem Wege sich befindet, und es kommen Räuber und sehen, dass er ganz arm ist, so befriedigen sie [sogar] ihm von dem, was sie haben, seine Bedürfnisse.“

Und als Gregorius dies gehört hatte, staunte er und verwunderte sich und sprach: „Preis sei dir, Gott, der du uns diesen Schatz in irdenem Gefässe geschenkt hast, da es der heilige Geist ist, der in dem [von ihm] auserwählten Gefässe (d. i. in einem) der Menschen wohnt.“ Und sogleich brachte er ihn zur Priesterwürde herzu, indem er sprach: „Gehe hin, mein Bruder; weide fortan die Heerde Christi!“ Und er bat ihn und sprach: „Steige hinauf, lege auf der Kanzel [die Schrift] aus, und befriedige das Volk durch deine göttlichen Aussprüche!“ Und wirklich brachte er die Menscheit durch seine Aussprüche in Verwunderung; und er zog sie hin zur Gottesfurcht, so dass jedermann unseren Herrn ob der Weisheit, die er den Menschen verliehen hat, pries.

Als ihn aber Gregorius entlassen hatte, dass er im Frieden hingehen sollte, um auf dem Stuhle seines Priesteramtes zu sitzen, da dankte er und sprach: „Preis sei dir, o Gott! Wie viele Heilige hast du doch auf der Welt, und sie sind nicht bekannt und sind verborgen vor den Menschen wegen ihrer Niedrigkeit, aber gross stehen sie da in deinen Augen!“ Als aber Alexander samt seinen Klerikern in Frieden heimgesandt worden war, alsdann fing der selige Gregorius an mit seiner Seele allein zu sein, und er nahm seine ganze Seele samt seinen Gedanken zusammen, um sie in thränenreichem Impulse vor Gott auszugiessen, indem er flehte und sprach: „O Herr, mein Gott! Vom Westen her (resp. vom Abend an, nach Gen. 1, 5?) hast du die Erde [ins Dasein] gerufen bis an die Enden der Welt; und alle Wesen der Engel und Menschen bestehen, o Herr, durch den Wink deines Willens, auch das Wild, das sich ergötzt in der Einöde der Wüste; und die Vögel, die sich ergötzen in der Luft vermöge ihrer Leichtigkeit (resp. Schnelligkeit), tragen das Abbild deines Kreuzes [durch ihre ausgespannten Flügel] an sich [vgl. Just. M., apol. I, 55] und so wagen sie es, sich hoch in der Höhe zu wiegen; und auch das Gewimmel der

Fische, o Herr, das in der Tiefe der Meere sich regt, nimmt von deinem Odem, um nicht in der wildtosenden Wasserflut zu ersticken; und, indem es dein Wille wollte, hast du, o Herr, das halsstarrige Volk vierzig Jahre in der Wüste mit Brod, das nicht von Händen gebacken war, ernährt; und weiter, indem deine Gnade sich offenbarte über dem Geschlechte der Adamskinder und die verborgenen [Kräfte] der Erde offenbar machen wollte, hast du mit fünf Broden sieben Tausende in der Wüste gesättigt, wobei sie zum Abendmahle (resp. zu Geschenken, vgl. Neh. 8, 10 und Ephr., Op. syr. I, 68) zwölf Körbe übrig liessen, — und jetzt, o Herr, danke ich dir, dass du ebenso, wie deine Güte allen Wesen das, was sie brauchen, schenkt, auch mir den Menschen, den Alexander geschickt hast, der meine arme Seele demütigen soll, dass sie sich nicht in Selbstgefälligkeit überhebe!"

11. *Die Verläumdung Gregors durch die Dirne, ihre Strafe und Begnadigung.* [Vgl. Greg. Nyss. § 5.] Und als der selige Gregorius sein Gebet beendet hatte, so schlief er infolge der Anstrengung und der Erschöpfung durch die Thränen ein zu einem sanften Schlafe. Und er sah im Traumgesichte, wie einer in Mannesgestalt zu seiner Rechten stand; und dieser sprach zu ihm: Ermanne dich, du Mann Gottes Gregorius! Denn vieles wirst von deinen Feinden erdulden müssen, und [schliesslich] wirst d u siegreich [den Kampf] bestehen und s i e werden in die Grube fallen, die sie dir graben!" Und sogleich erhob er sich von seinem Schlafe und dankte dem Herrn ob des Gesichts, das er gesehen hatte. Der Feind aber der Rechtlichkeit, der von Anbeginn an die Menschen tötet, als er sah, dass er von der Einwohnerschaft der Stadt Neocäsarea, unter der sich [anfangs] nur siebzehn Gläubige vorfanden, unzählige Tausende zum wahren Glauben herzubrachte, — da wollte der Hasser (d. i. Satan) ihn mit den Pfeilen des Aergernisses beschiessen und so lehrte er die Knechte der Lüge, wie sie den Gregorius verläumden könnten. Als aber diese Schüler der Verworfenheit den Rat ihres Meisters aufgegriffen hatten, sandten sie hin, um eine Dirne herbeizuholen; und dann sprachen sie zu ihr: „Mache mit uns einen geheimen Plan: und zwar nimm dir zwanzig Geldstücke und rede mit Gregorius das, was wir dir sagen; und während er unter den Oberen der Stadt sitzt, gehe hin und stelle dich vor ihn hin und sage zu ihm: ‚Gib mir meinen Lohn für diese Nacht, weil du bei mir geschlafen hast!'" Sie aber nahm das Geld; und es geschah: während Gregorius in seiner Unschuld dasass und dem Volke [die Schrift] auslegte und sein Archidiakon neben ihm stand, da drängte sich die Dirne durch und stellte sich vor ihn hin und sprach zu ihm: „Gib mir meinen Lohn, weil du mit mir in dieser Nacht gebuhlt hast!" Gregorius aber samt dem ganzen Volke, das bei ihm stand, wunderte sich über diese Rede; Stephanus aber, sein Archidiakon, als er die schmähliche Verläumdung sah, liess seinen Herrn eine Zeit lang schweigen, damit e r den Trug der Lügner

aufdecke; und dann hob er an und sprach zu der Dirne: „Ich weiss nicht, was du sagen willst, meine Tochter!“ Sie aber sprach zu ihm: „So ists, Gregorius! Und ich will dir nicht meinen Lohn erlassen!“ Und Stephanus hob zum zweiten Male an und sprach zu ihr: „Weib, geh' doch weg von mir deiner Wege; ich verstehe nicht, was du sagen willst.“ Da die Dirne aber nicht verstand ihre Gesichter von einander zu unterscheiden, [nämlich] das des Gregorius und das des Stephanus, so streckte sie ihre Hand nach Stephanus hin aus und sprach zu ihm: „Gib mir meinen Lohn, weil du doch mit mir gebuhlt hast! Du sollst mich nicht darum betrügen, Gregorius!“ Da erkannte das ganze Volk, als es sah, dass sie nicht das Gesicht des Gregorius zu unterscheiden verstand, dass dies eine grosse Verläumdung war. Und Gregorius sprach: „Es genügt dies für die Lügner!“

Als Stephanus aber sah, dass so der Trug der Lügner und der Dirne an den Tag gekommen war, da sprach zu ihr Stephanus: „Du bist sicherlich mit Dämonen im Bunde! Warum ist dein Mund dem Dienste des Satans geweiht, so dass dieser durch ihn schändliche Lüge über den Knecht Gottes ausgesagt hat. Ja, du Verworfene (eig. Tochter der Sünde), warum hast du einen geheimen Plan mit diesen Verruchten gemacht und wolltest Kot in die makellose Sonne werfen? Warum hast du deine Hand erhoben, um einen Stein nach dem Himmel zu werfen, während schon deine erste Mutter im Paradiese unseren Vater Adam der Seligkeit Edens beraubt hatte? Und du wolltest nach dem Lügenplane die Perle dem Verderben weihen (eig. hinwerfen), und deine Schwester, das Weib des Simson, fesselte im listigen Bunde mit den Philistern den Nasiräer und machte ihn zum Spotte vor seinem Volke, deine Verwandte aber war der hohe Rat (im Syr. Femininum = συναγωγή) des ungerechten Volkes [der Christum verurteilte]. Ebenso hast du verspottet den Alten der Generationen (d. i. Christus, vgl. Dan. 7, 9 combinirt mit der messianischen Stelle Mi. 5, 1), ihn der die Schuld Adams auf Grund seiner Uebertretung erlassen hat, und hast verläugnet ihn vor dem Angesichte des Pilatus!“ Als aber Stephanus dies gesagt hatte, sprach zu ihm Gregorius: „Gib dieser Dirne ihren Lohn, soviel sie haben will, und lass sie fortgehen, damit sie nicht uns von dem Worte Gottes abhalte und damit auch ich mich entäussere des Lohnes der Unterdrückten“ [vgl. Jak. 5, 4 u. a.]. Stephanus aber reichte ihr ihren Lohn hin, soviel sie haben wollte.

Und es geschah: als sie ihre Hand ausstreckte und das Sündengeld nahm, da warf sie sogleich der Dämon zur Erde nieder und sie sagte, sie möchten sie doch nicht ausplündern, um der Vortrefflichkeit des Gregorius willen. Als aber der Mann Gottes sah, dass sie von dem Dämon ausgeplündert wurde, tat sie ihm leid; und er streckte seine Hand aus über den Dämon und sprach: „Dir sage ich, du unreiner Geist! Du bist Christo unterworfen; und auch ich diene Christo. Im Namen unseres Herrn Jesus Christus, geh

heraus aus diesem Mädchen, ohne dass du ihr Schaden tust!“ Der Dämon aber entwich sogleich aus dem Weibe, und sie stand gesund da; Gregorius aber sandte sie weg, dass sie in Frieden fortgehen sollte, indem er ihr befahl nicht den Trug der Lügner offenbar zu machen.

12. *Die Verdächtigung Gregors durch den Knaben.* [Vgl. Greg. Nyss. § 23 a.] Als aber Gregorius eines Tages dastand und das Volk lehrte, siehe, da schrie ein Jüngling mitten aus der Volksmenge heraus mit lauter Stimme und sprach: „Lasst euch nicht bange machen, ihr Leute! denn nicht von sich aus (eig. von seinem Willen aus) redet Gregorius dies, sondern ein anderer steht zu seiner Rechten, und dieser lehrt ihn, was er sagen soll.“ Als aber Gregorius es hörte, sprach er zu denen, die neben ihm standen: „Dieser Jüngling ist nicht rein von Dämonen.“ Und sogleich warf der Dämon den Jüngling auf die Erde nieder. Gregorius aber, als er es hörte, nahm einen Lappen von dem Obergewande, das über die Schultern des Jünglings geworfen war, und hauchte einen Tadel aus seinem Munde hinein; und er warf ihn auf den Jüngling und sprach: „Nicht ich befehle dir — Christus befiehlt dir, er, der dich mit den Schweinen ins Meer hineingeworfen hat [vgl. Mt. 8, 32]: gehe aus diesem Jüngling heraus!“ Als aber der Dämon den Namen der göttlichen Majestät (eig. Herrenwürde) hörte, schrie er auf mit lauter Stimme und sprach: „Wehe mir von wegen Jesus, wehe mir von wegen seiner Jünger, dass wir hier von der ganzen Schöpfung fortgetrieben werden und dass wir dort aufbewahrt werden für die brennende Feuerhölle, um der Feindschaft willen, die in Eden zwischen dem Urahn unsres Geschlechts und dem Urahn des Menschengeschlechts entstanden ist!“ Und so verliess er den Jüngling und ging fort.

Der Jüngling aber, als er wieder gesund geworden war, sprach: „Jetzt sehe ich den Mann, der bei Gregorius stand und ihn lehrte, was er sagen sollte, nicht mehr!“ Als aber der Dämon aus dem Jüngling herausgegangen war, da erscholl eine Stimme in der Luft, welche sprach: „Nun muss ich also hingehen zu dem heidnischen Könige und dieser wird mich an Gregorius rächen.“

13. *Ausbruch einer Christenverfolgung und Flucht Gregors.* [Vgl. Greg. Nyss. § 23 b und 24 Anfang.] In diesen Tagen aber, als die Kirche Gottes von der gedeihlichen Ausbreitung des Glaubens wiederhallte, brachte der Feind, der nicht an unserem Frieden Wohlgefallen hat — nun schon seit der Welt her —, plötzlich eine Verfolgung über sie; und es sandte der tyrannische König einen Richter nach jenem Lande, indem er Drohungen und Verwünschungen gegen alle, die Christum lieb hatten, mit sich trug. Als aber Gregorius die [angedrohte] Strafe sah, so verlangte er sofort nach dem Martyrium als nach dem kostbaren Edelstein und wollte, dass er zuerst das Opfer sein sollte, und [so zugleich] ein Vorbild für die Angehörigen seiner Kirche; aber nachher schaute er ebenso auch auf die Schwäche der menschlichen Natur und sprach:

„Ich fürchte, es könnte, wenn ich die Weide (d. i. die Diöcese) im Stiche lasse, der Wolf einbrechen und die Heerde Christi vernichten.“ Und er betete vor dem Herrn und sprach: „O Herr, der du auf den Cheruben sitzest, nachdem du gesessen hast auf dem Eselsfüllen und einzogst in Jerusalem, mit der heldenhaften Macht deiner Rechten hast du den Himmel ausgespannt, und in Demut erschienst du in der Welt und die Kreuziger hefteten sie ans Holz, dieweil du freiwillig, o Herr, das Leiden des Todes ertrugst um unsertwillen, — so habe auch Mitleid mit dem Leiden deines Knechtes in dieser Stunde und tue mir kund das Loos, welches ich nach dem Willen deiner Gottheit auf mich nehmen soll“. Und sogleich erscholl eine Stimme neben ihm und sprach zu ihm: „Mach dich auf, nimm dein Volk und zieh aus, gehe hin nach der Wüste und verbirg dich, bis dass der Zorn vorübergeht!“ Und alsbald machte er sich auf, nahm seine Gemeinde (eig. Kirche) mit sich und zog aus.

14. *Wunderbare Rettung Gregors und seines Diakonen.* [Vgl. Greg. Nyss. § 24.] Als aber der Richter hörte, was geschehen war, sandte er Männer aus, die den Gregorius verfolgen und ihn herbeiholen sollten. Und sie zogen aus und fanden ihn bei der Höhle, ihn samt dem Heidenpriester, der sein Jünger geworden war; und sie hielten sie für Bäume und wussten nicht, dass es Menschen seien. Und die Leute, die ausgesandt worden waren, kehrten um zu dem Richter, indem sie sagten: „Wir sind in der ganzen Wüste herumgegangen und in Höhlen und in Felsklüften und in Erdspalten und haben [nach ihnen] gesucht, und wir haben niemand gefunden, ausser zwei Bäumen, die neben einer Höhle hingepflanzt waren.“ Die Leute aber von den Soldaten des Richters, in denen der Glaube an Christus verborgen ruhte, erkannten, dass es ein Wunder war, und priesen Gott.

15. *Gregors Rückkehr, der Segen seiner Wirksamkeit und sein Tod.* [Vgl. Greg. Nyss. § 27 Anfang und 28.] Kurze Zeit nachher aber starb der tyrannische König und es ward Ruhe auf der Erde. Gregorius aber und das ganze Volk Gottes kehrten zu ihrer Kirche in allen Ehren zurück. Und er musterte das ganze Volk der Stadt und er sah, dass nicht mehr als nur siebzehn Ungläubige darin waren; und er dankte dem Herrn und sprach: „Ich danke dir, o Herr, dass einst, als du mich in diese Stadt brachtest, ich [nur] siebzehn Gläubige darin vorfand, und jetzt, siehe, halten sich darin [nur] noch siebzehn Ungläubige auf. Menge du sie samt ihren Brüdern deiner Herde bei, o Christus!“ Und nach diesem allem schied der Selige aus dieser Welt der Leiden und ging siegreich heim zu seinem Herrn. — Durch seine Gebete soll Erbarmen über der Erde und über ihren Bewohnern herrschen, bis in alle Ewigkeit! Amen!

Zu Ende ist die Geschichte des seligen Gregorius.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00291 6876

v.11
1894

Schweizerische theologische Zeitschrift v.11 1894

Theolog